


KÖPRÜLÜ KÜ
58
M. ASIM BY.

٥٨ فوائد على المنار

او

٢١

٣٤٠

اصول فقه فده داود افندی

هذا شرح المنار للفنری داود لعله لداود القارصی المعروف رساله
بحرم
تا فی فصل الامور المعترضة علی الاهلیة قبل ان یوقع المصنف
للامام [redacted] کتب کذلک الی آخره

م م

حصه لعفو الرحیم حافظ محمد صالح
علیه غفران الباری ولوالدیه
ولجمیع المؤمنین والمؤمنات
آمین

سنة ١٢٠٧



٥٨

اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل
الرابع القياس كلمة اعلم تذكر في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان
ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فينبغي للسامع ان
يصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضيع الكلام في غير
موقعه في هذا الموضع كما هي موقعه واستعمل في قوله تعالى واستمع يوم ينادي
المنادي وهو كما يروى من النبي عليه الصلوة والسلام انه قال سبعة
ايام لمعاذ رضي الله عنه اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك كذا في الكشف
الشرع في اللغة التبيين والاظهار والمراد به ههنا ما يعني الشارع
فيكون المعنى اصول الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع وهو الله تعالى
ورسوله على المشروعات اربعة فاللام للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء
والمقى من الاضافة تعظيم المضاف واما بمعنى المشروع فالمعنى اصول
المشروع اي الادلة التي تثبت المشروعات اربعة فاللام للجنس والمقى
من الاضافة تعظيم المضاف اليه اي المشروعات التي تثبت بمثل هذه
الادلة معظمة تلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول والظاهر ان المراد
من المشروع ههنا الاحكام وان كان في نفسه شاملا للعلل والاسباب
والشروط ايضا واما بمعنى الدين المشتمل على الاصول والفروع
كالشريعة وفي صحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده
من الدين اي اظهر وبين وحاصل الطريقة المعهودة الثابتة من النبي

او للعهد كما ذكر

أو بيانه منه

وتجويز ان يكون المقى تعظيم المضاف ايضا لا مدخل له فلا يقال ان القصد سوق الاحكام في اثبات ما ... منه اي التكليفية دون الوضعية منه

صلى الله

عليه الصلوة والسلام وقال صاحب الكشف وكانه انما عدل عن لفظ
الفقه الى لفظ الشرع في الكلام مخالفا لسائر الاصوليين لان
الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص
بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظ الشرع اعم
يطلق على اصول الدين وفروعه فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم
فائدة واكثر تعظيما للاصول والظاهر ان الشرع هنا بمعنى المشروع
ولهذا جزم المصنف في شرحه بان المعنى اصول الاحكام المشروعة والمراد به
الاحكام الفرعية مرادفا للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا
يلزم ان يكون القياس اصلا للاحكام الاصلية فاصول الفقه مركب اضافي
فيحتاج معرفته الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة
الكل على معرفة اجزائه وهي الاصول والفقه وهما جزءان ظاهران والاضافة
وهو جزء باطن وبمنزلة الجزء الصوري الا ان القوم لم يتعرضوا له في مقام
تعريف المركب للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما
يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه
مبني له ومستند له فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء من
حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبتني على
علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه
في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف
الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب البعض الى ان
المراد به ههنا الدليل اذ هو المعنى العرفي الا ان النقل خلاف الاصل
ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف
على الجدران كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل

كالدليل والاصل مثلا

على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان المراد
الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه
ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا الدليل لا يقال ابتناء الشيء على
الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي بينهما قطعا فكيف يشمل الحسي
لانا نقول المراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين ويدخل
فيه مثل ابتناء السقف على الجدار والفقه العلم بالاحكام الشرعية
العملية من ادلتها التفصيلية بيانه ان متعلق العلم اما حكم او غيره
والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق
بكيفية عمل او لا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي
الذي تعلق به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية
الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه والمراد بالحكم ههنا نسبة تامة
بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور وخرج العلم بغير الاحكام
من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع
كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس
كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع
وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية ككون
الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرائيل والرسول
عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية
لان معنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم الحكم منه فعلم المقلد
وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل
من النظر في الدليل وقيد التفصيلية لحج الاجمالية لان العلم بوجوب الشيء لوجود
المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه ثم اعترض على هذا
التعريف بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له

نسبة

نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض
مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث
وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها
وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط
المجتهدين فلا يعلم احكامها جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا
تفصيلا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل
تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو
فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رحمه الله سئل عن اربعين
مسئلة فقال في ستة وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل
مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة
اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر
الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع
فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها
وليس كذلك اصطلاحا لا يقال ان المراد بالاحكام المجموع ومعنى
العلم بها التهيؤ لذلك لانا نقول ان التهيؤ البعيد حاصل لغير
الفقيه والقريب غير منضبط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد
يقال له التهيؤ القريب فان قيل قد فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث
يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماع الماخذ والاسباب
والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها وبكيفية الرجوع اليها في معرفة
الاحكام قلنا ان المجتهدين لم يتيسر علم بعض الاحكام مدة حياتهم
كمالك رحمه الله تعالى لم يدر الدهر وانه قد يكون الخطاء في الاجتهاد
وايضا حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا
لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به التهيؤ المخصوص لا دلالة للفظ

العلم عليه اصلا ويمكن الجواب عن هذه الوجوه الاربعة بانا لا نم ان
عدم تيسر بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ
بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع
او معارضة الوهم العقل ومشاكلة الحق الباطل او نحو ذلك ولا نم
ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع ان يكون ما يجب
لا مساغ فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد
الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم فان لم يكن
محلا للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص
فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق
العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا
فانه اتفق المحققين على ان المراد به هذه الملكة لا نفس الادراك
واعترضوا ايضا على تعريف الفقه المذكور بان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه
وجوابه اولا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب
ونحوه وثانيا بانه قد ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه
وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد
في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في
الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن
المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح
اطلاق العلم على ادراكه على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل
النقيض والمعلوم ما لا يحتمل قلنا فيما قلنا يكون الحكم مظنونا فيعلم معلوما
بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا
له علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تقدير تصويب كل مجتهد واما على
تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو

معقول لم يعلم

واجب

واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى
فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول
ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني
ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع
قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع
وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج
وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم
يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به فكل ما علم
قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا
فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة
اليه وحله انا لا نم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى
لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل
به عين النزاع ولما اخذ الاحكام في تعريف الفقه وجعلت جزء موضوع
علم اصول الفقه ولم يذكر المص مباحث الاحكام تفصيلا ناسب ذكر
بعض مباحثها تكثيرا للفائدة وتكميلا للمائدة فنقول الحكم يطلق في العرف
على اسناد امر الى آخر ونسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح المنطق
على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وفي اصطلاح
الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
وهو اباحة الفعل والترك للمكلف والاباحة ان يتساوى فعل المكلف
وتركه في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة ومعنى الاقتضاء طلب الفعل
من المكلف جازما او مع المنع عن الفعل وهو التحريم او غير جازم او بدونه
وهو الكراهة فالمباح ما يأتي به المكلف ويساوي فعله وتركه والواجب ما يأتي به
المكلف ويكون فعله اولى عند الشارع بالنص عليه او بما دليله ويمنع من تركه اي عدم

تأمل في التغايب

تأمل في المنع الفعلية متعلق
فتدبر به لان الكف فعل

فعل وهذا معنى اعم من الفرض والواجب فان كان كون الفعل اولى من الترك
بدليل قطعي فالفعل فرض وان كان بدليل ظني فواجب فللواجب معنى اعم واخص
والمندوب ما كان فعله اولى بدون المنع عن تركه فان كان الفعل طريقة
مسلوكة في الدين فسنة والافنفل والحرام ما كان تركه اولى مع المنع
عن الفعل بدليل قطعي والمكروه كراهة تحريم ما كان تركه اولى مع المنع
عن الفعل بدليل ظني والمكروه كراهة تنزيه ما كان تركه اولى بدون
المنع عن الفعل هذا على رأي محمد رحمه الله واما على رأيهما فما يكون تركه اولى
من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة تنزيه ان كان
الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة
تحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة
بالنار كالحرمان عن الشفاعة كذا في التلويح لكن المشهور المذكور
في الهداية وغيرها ان كل مكروه حرام عند محمد الا انه لم يطلق عليه لفظ الحرام لعدم
نص قاطع وعندهما انه الى الحرام اقرب فعلى هذا لا تفاوت عند الكل في المكروه
كراهة تحريم وتنزيه والمراد بتعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلقه بفعل
من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال
فدخل في الحد خواص النبي عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء
وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما
ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا
خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه الصلوة والسلام واولي الامر والسيد
فخطابهم حكم ايضا لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى فلا حكم
الا حكمه والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به
التخاطب وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا
يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام

اي الكلام اللفظي

الخ

[illegible]

الموجه الى افهام من هو متهيئ لفهمه واحترز بالاقتضاء او التخيير عن القصص
المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة لا عمالهم
باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لان تعلق الخطاب
بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس بتعلق الاقتضاء
او التخيير كما عرفت ثم اعترض المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الاول
ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا
حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح
وحرمت بالطلاق والثاني انه يشتمل على كلمة او للتشكيك والترديد فينافي
التحديد والتعريف والثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية
الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها
ونحوها فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل
المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل
الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا
له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح
امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم المحدود
وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما
في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف
قيدا يجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع او وضع
الشارع وجعله داخلا اجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما
وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف بان زاد
او الوضع ولو سلم فلا نم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم
من الصريحي والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب
الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة

بوجوبها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة
الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع ثم اعترض عليه بوجوه الاول
ان الحق تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب وهو اثر الخطاب
كالوجوب والحرمة وغيرهما فانها هو صفة فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي
هو من صفات الله تعالى واجيب عنه بوجوه ثلثة الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم
به اريد بالخطاب ما خوطب به بالقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس الكلام
كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب
والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله فالايجاب هو نفس قوله افعل
وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلق منه صفة لتعلقه بالمعدوم
وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلهذا تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب
والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم الثاني انه غير منعكس
لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبي فالاولى ان يقال المتعلق بافعال
العباد وقد اجيب عن ذلك بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هو متعلقة
بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورد او لابانه لا يبحث في جواز
بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته
حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مترتب عليه ولا يخفى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته
لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال
الثالث ان التعريف غير شامل للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجيب
عنه بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت
بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى معرف له
وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب
مثل وجوب الايمان اذ التصديق وجوب الاعتقاد والعقائد لان الظاهر من الافعال

افعال الجوارح واجيب عنه بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل
ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان من تعريف الحكم فاذا علمت
معنى الاصول ومعنى الفقه فاعلم ان اصول الفقه منحصرة بحسب الاستقراء
في الاربعة فنقول وجه ضبطها ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي اما متلو
وهو الكتاب او غير متلو وهو السنة وغير الوحي اما قول كل الامة من عصر فهو
الاجماع اولا فهو القياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي
والاخذ بالاحتياط والورع لتطييب القلب وشهادة القلب والتحري فراجعة
الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي
في اثبات الاحكام وعرف الآمدي الاستدلال بانه دليل لا يكون نصا ولا
اجماعا ولا قياسا شرعيا واختلف في انواعه فعند ابن الحاجب التلازم والاستصحاب
وشرع من قبلنا وعند الحنفية الاستحسان ايضا وعند عامة المالكية المصالح
المرسلة ايضا ثم اعلم ان كل علم كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب
وبموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم ومن حق الطالب لكثرة
المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال
بغيره فتعريف علم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه
التحقيق والمراد بالقواعد القضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه
توصلا قريبا وانما قلنا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام
وقلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على
القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه
الزام الخصم ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى
الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل
على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت

على مسائل الفقه باللازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك
القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا
لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا وموضوع علم اصول الفقه الادلة
الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم
وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة واما افراد المصنف القياس
عن الكتاب والسنة والاجماع فقال والاصل الرابع القياس لان الثلثة الاول
اصول الفروع والاصول والقياس اصول الفروع فقط ولان القياس ليس
بقطعي بخلاف الثلثة الاول ولهذا الاعتبار اليه الاشارة عنها فان قيل
الآية المأولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالآحاد ليس بقطعي
والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وقد يعارض
وفي القياس بالعكس ولان الثلثة الاول اصول مطلقا لكونها ادلة مستقلة
مثبتة للاحكام اصلا ووصفا والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا
دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب
والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها وانما القياس في اظهار الحكم وتغيير
وصف من الخصوص الى العموم واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل
المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لا ولهذا صح اطلاقه على
الاب وان كان فرعا اجيب بانا لا ندعي ان العدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل
بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء
الفرع عليه كالكتاب اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون
فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق
بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني على ابنه في الوجود لا في
الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء الثاني ان السبب القريب للشيء
مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن سببا

عن شيء آخر

أي اصول الادلة

واستثنى العلة المستنبطة منها لما مر في التوضيح

عن شيء آخر واجيب عنه بان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه وان البعيد
انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من
البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت
لحكم الفرع فضلا من ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع
الى النص او الاجماع الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة
فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث
حرف واجيب عنه بانا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك
في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان
وغيره ولو سلم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية
ما في الباب انه يجوز الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره
في صورة الفرع وهو معنى الاصالة المطلقة اجيب عنه بانه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب
الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التغيير
بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا
له كاملا الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند الشرعي والا لكان اثبات شرع
ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله كالقياس
فينبغي ان لا يكون الاجماع اصلا مطلقا وان يفرد بالذكر واجيب عنه بانا لا نم احتياج
الاجماع الى السند فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا
ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وبعد تسليم احتياجه
الى السند فنقول ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم
فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان
الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة
منها اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول
الينا نقلا متواترا بلا شبهة الكتاب في اللغة اسم للمكتوب ثم غلب في عرف

أي المنقول كونه قرآنا

الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف والقرآن في اللغة مصدر بمعنى
القراءة ثم غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على
السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل
تفسيرا له وقيل الكتاب القرآن المنزل الخ على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي
الكلام تعريف للقرآن وتمييز عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم
ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله تعالى
وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان صح في اللغة
وهو ان القرآن يطلق على الكلام الازلي وهو صفة قديمة منافية للسكوت
والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف بالامر والنهي والاخبار
ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات
كالعلم والقدرة ويطلق على الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات
والحروف القائمة بمحالها على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام
لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له
واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم ولم يكتف في تمييزه بمجرد ذكر النقل
لان التعريف لا بد ان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة
ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق بحسب الوضع عند الاصوليين تارة على الكل
خاصة وتارة على ما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا
فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه
معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر بعضهم
في تفسيره جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز
لان الكتبة فيها والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في
زمن النبي عليه الصلوة والسلام واعتبر المصنف ما عدا الاعجاز لان المقصود تعريف
القرآن لمن لا يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل

والكتبة

والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زماننا فهما بالنسبة اليهم من
ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم
البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله
فأتوا بسورة من مثله والانزال لزيادة التوضيح وقوله نقلا متواترا احتراز من
القراءة الشاذة اذ لم تنقل بطريق التواتر كذا في التلويح وقوله المصاحف جمع مصحف
هو ما جمع فيه الصحائف مطلقا وفي العرف ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت
تلاوته سواء بقي حكمه او لا مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله
اي على تقدير الاحصان فان قيل ان اردت من المصحف ما ذكر يلزم الدور
والا لم يخرج ما نسخت تلاوته قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم
شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان لحفظهم وبتدارسهم والقرآن بمفهوم
الكلي موقوف على تصور المصحف فلا دور وكانه قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن
لانه مجموع متشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه
والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان
الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو
آية آية او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يؤخذ
القرآن في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون
بمفهوم كلي يتناولهما فللقرآن مفهوم مشخص في العرف العام وهو الذي قسم الى سور
وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه وقوله بلا شبهة احتراز
عن المشهور والشاذ ولم يخرجا بما قبله لان اللام في المصاحف للجنس فابطلت
معنى الجمعية وتواتر النقل شرط ثبوته في حقنا لا في نفس الامر كذا في التلويح
وعن البسملة اذ المشهور من مذهب ابي ح على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين
انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل الا ان المتأخرين
ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل

بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف
وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونه قرانا وجواز تلاوتها للجنب ونحوه
انما هو على قصد التبرك وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل
انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح
الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير ثم على مذهب المتاخرين هي عند الشافعية
مائة وثلث عشر اية من السور وعند الحنفية اية واحدة من القرآن كررت للفصل
والتبرك وليست باية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها
نزلت لذلك وفعلت كذلك ومما يتعلق بهذا البحث من الفروع ان من قال
بخلق القرآن يكفر واختار في البزازية عدم الكفر لاحتمال ارادة المتلو المقروّ بالسنة
وهو مخلوق بل الغا ارادته وان من قرا القرآن على الدف والقضيب يكفر وكذا من
ادخل اية في المزاح وان القرآن يخرج عن كونه قرانا بالقصد فحل للجنب قراءته على
قصد الثنا والدعا وفي الظهيرية لو حلف لا يقرأ القرآن فقرا الفاتحة على قصد الثناء
والدعا لا يحنث وكذا لا يحنث بالبسملة الا اذا نوى التي في سورة النمل كذا قال
ابن نجيم في تعليق الانوار في اصول المنار وهو ان القرآن اسم للنظم والمعنى والمعنى
لم يرد به ان النظم والمعنى جزءان من القرآن لان الكلام في المكتوب في المصاحف
والمعنى لا يكتب بل اراد به ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا ويسمى نظما
مهملا بل نظم دال على المعنى وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي ح
ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القرآن
فرض فيها وقالا هو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة
واقام العبارة الفارسية مقام النظم اللوي كما قال صاحباه في حالة العجز
لانها حالة المناجاة مع الرب تعالى والمعنى هو الحق فيهما والاصح انه رجع عن
هذا القول الى قولهما رواه نوح بن ابي مريم هكذا لانه يلزم منه اما بطلان تعريف القرآن
لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون القراءة لانه

وانما جاز ... النظم واللفظ ...

اسم للنظم والمعنى والمراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن
نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل رمي شيء واسقاطه من الفم ومنه اللفظ بمعنى
التكلم والنظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك بحسن الترتيب ومنه نظم الشعر
فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر وانما يعرف
احكام الشرع بمعرفة اقسامهما اي لا يعرف احكام الشارع الثابتة بالقرآن الا
بمعرفة اقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا الى معرفة القصص
والامثال والحكم وغيرها اذ القرآن بحر عميق لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه جعل
فخر الاسلام الاقسام اقسام النظم والمعنى كما جعل المصنف وجعل الاقسام الخارجة
من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم
الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة
الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف
بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة المعنى كالثابت
بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا
لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم
الى ان الدلالة والاقتضا اقسام للمعنى والبواقي للنظم وذكر صاحب التنقيح ان
الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام
التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضا وعدم
الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكره من تقسيم اللفظ
بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى
جميعا وارادوا النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز
يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى وذلك
اي التقسيم المفهوم من الاقسام اربعة لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد من

اللفظ

من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه فينقسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان
باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور
والخفاء فهو الثاني والا فهو الرابع وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث
ووجه اخر ان التصرف في الكلام اما ان يكون من جهة المتكلم او السامع فان كان
من جهة السامع فهو القسم الرابع وان كان من جهة المتكلم فاما ان يكون التصرف
في لفظ الكلام او في معناه فان كان الاول فاما ان يكون بحسب الوضع فهو القسم
الاول او بحسب الاستعمال فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الثاني ووجه اخر
ان المفهوم من النظم اما راجع الى نفس النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول
والثاني اما راجع الى تصرف المتكلم او الى غيره والاول اما ان يكون تصرف بيانا لافادة
معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم
الرابع الاولى في وجوه النظم الوجوه هي الجهات والاعتبارات والمراد بها الاقسام
الحاصلة بتلك الجهات الاعتبارات وهذا التفسير يطرد في التقاسيم
الاربعة بخلاف تفسيرها بالطرق فانه لا معنى له في التقسيم الاول صيغة ولغة
الصيغة واللغة مترادفان والحق تقسيم النظم باعتبار معناه لا باعتبار المتكلم
والسامع والاقرب ان الصيغة هنا عبارة عن الهيئة لان الصيغة هي
الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف
على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر
حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء
المعنى المخصوص عين هيئته بازاء المعنى فاللفظ لا يدل على معناه الا
بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وهي اربعة الخاص
والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما مع الانفراد
وهو الخاص او مع الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان
ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك فائدة المؤول في الاختصارات

النظم

النظم اما موضوع لمعنى واحد او لمعان فالاول الخاص والثاني اما ان يكون على سبيل
البدل او الشمول والثاني العام والاول اما ان يكون واحد من المعاني راجحا
فهو المؤول والا فهو المشترك فجعل المص هنا باعتبار الوضع اولا لان السابق
في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى والثاني في وجوه البيان بذلك النظم
اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه كما في التلويح وهي اربعة ايضا الظاهر والنص
والمفسر والمحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها والمراد بالمقابلة هنا
ان يكون موجبها مخالفا لموجب الاقسام الاول وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
لان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور
معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر
وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي
او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه
فهو المجمل والا فالمتشابه ووجه اخر ان البيان اما ان يحصل بمجرد سماع النظم او لا
فالاول اما ان يساق الكلام له او لا فان لم يسق له فهو الظاهر وان سيق له فاما ان
يقبل الكلام التاويل والتخصيص او لا فان قبل فهو النص وان لم يقبل فاما ان يقبل
النسخ والتبديل او لا فان قبل فهو المفسر والا فالمحكم وان لم يحصل بمجرد السماع فاما
ان يحصل بمجرد الطلب او لا فان حصل فهو الخفي واما احتاج الى الطلب بعد التامل فهو
المشكل والا فان رجي البيان فالمجمل والا فالمتشابه قدم التقسيم باعتبار ظهور
المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى لان التصرف في الكلام
نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم على الثاني طبعا فقدم وضعا ثم
الاستعمال المرتب على ذلك ثم الاستدلال لا مشاحة كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء
ثم استعمل اللفظ فيه ثم استدل به فان قيل اقسام المقابل اما خارجة من تقسيم البيان
او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال والثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان
الاول لزم ان يقال وذلك خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان الحق منه ذكر

اقسام المقابل بتقسيم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة
عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار
معرفة احكام الشرع وباقسام المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل
اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا
بل دخل في الاقسام الاربعة وقيل انها ليست من قسم البيان لان البيان هو
الاظهار او ازالة الخفاء فلا يتناولها اذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلهذا
لم يجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان ذكرها
هنا وقع تبعا والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
اي في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في
طرق جريان استعمال النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون
صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية لانه اذا استعمل في موضوعه فهو حقيقة والا فمجاز وكل منهما اما ان
يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح معناه فهو الصريح او استعمل مع
استتار معناه فهو الكناية قدم التقسيم الثالث على الرابع لان البحث عن كيفية
دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه بعد الاستعمال كما مر والرابع في معرفة وجوه
الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم
ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما فان
للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتفرعا على المعنى الوضعي ومجاز
عنه وبحسب ارادة المتكلم واستعماله فاشار بقوله على المراد الى هذا القسم
وبقوله والمعاني الى الاوليين كذا في الكشف والحاصل ان هذا القسم
باحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى كما في التنقيح وهي اربعة ايضا
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لانه ان دل على
المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم

فان دل

فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء وطريق آخر ان
المستدل اما ان يستدل بمنطوقه او بمفهوم اللفظ اولا فالاول اما ان يكون
سوق الكلام له فهو عبارة اولا فهو الاشارة والثاني فهو دلالة والثالث
فان استدل بما يقتضيه صحة النص عقلا او شرعا فهو اقتضاء والا فهو من
الاستدلالات الفاسدة والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط
فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام
ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة ولا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الحاصلة
من تقسيم تقسيم هذا كتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة
والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل للجميع اقساما متقابلة
لكفى فيها الاختلاف بالاعتبارات والحيثيات كما في التقسيم الاول فان لفظ العيون
مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة
وغيرها وكذا التقسيم الثالث وبعد معرفة هذه الاقسام اي العشرين فظاهر من
يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة لم يرد بقوله قسم خامس انه قسم
الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا يستقيم بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة
على هذا القسم فكانه قسم خامس لها وهو في القسم الخامس اربعة ايضا معرفة مواضعها
واشتقاقها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ
من قولهم اختص بكذا فهذا يرجع الى اسماء الاقسام فان قوله المؤمنون مثلا يدل
على مسميين موصوفين بالايمان صيغة ولغة ثم سمي هذا اللفظ بالعام فماخذ
اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه وترتيبها اي تقدم بعضها على البعض
عند التعارض كما في النص مع الظاهر وعند الوجود كما في العام مع الخاص ومعانيها
اي حقايقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين واحكامها اي الاثار الثابتة
بها من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك فبلغت الاقسام

ثمانية وكذا السنة تنقسم على هذه الاقسام الثمانية اما الخاص فكل لفظ
وضع لمعنى اي واحد شخصي كزيد او نوعي كرجل او جنسي كانسان فيحصل به الاحتراز
عن المشترك لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج به المطلق على قول
من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي
لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات والمطلق متعرض
للذات دون الصفات معلوم اي بين لا المجهول كالمشترك والمجمل فهو احتراز عنهما
قيل لا حاجة الى الاحتراز عن المجمل لان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل
معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعارض الاستعمال
لكن المص احترز عنه نظرا الى الظاهر والمراد من المعلوم ان يكون معلوما من حيث الذات
والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعل الرقبة المطلقة من قبيل الخاص
لكونها اسما للذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان تكون كافرة
او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على عدم الاشتراك بين الافراد يعني لا يكون
المعنى مشتركا بينها اصلا كزيد والتثنية او يكون مشتركا بينها ولا يتناول اللفظ
على سبيل الشمول كرجل وانسان فان كلا منهما نكرة متناولة لفرد بخلاف الرجال
الانسان بلام الاستغراق ويدخل فيه اسماء الاعداد كمائة فانه لفظ موضوع لمعنى واحد
بالنوع كرجل احترز بقيد الانفراد عن العام لانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد وقيل عن
المشترك بين المشخصات وللنظر كلام في هذا التعريف مثل كلام في تعريفات الماتن
التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه وتوجيهه يعرف من شرح ملا جامي وهو اي
خصوص الخاص اما ان يكون خصوص الجنس قال ابن نجيم في التعليق وهو اي الخاص
اما ان يكون خاص الجنس او ... فالخصوص بمعنى الخاص والجنس في عرف الشرع
لفظ يتناول الكثير من المختلفين في الحكم الشرعي كانسان فانه يتناول الرجل
والمرأة وحكمهما مختلفان كاختصاص الرجل بالنبوة والامامة والشهادة
في الحدود والقصاص وغيرها او خصوص النوع فهو في الشرع لفظ يتناول الكثير من

المتفقين

فانما النكرة المنفية تستغرق الافراد على سبيل البدل مسلم
لفظ وضع لمعنى معلوم تلويح ح
لانه بالنسبة الى الكل واحد لفظا
للاعلى الانفراد كذا في التحقيق
فالخصوص بالنسبة الى الخصوص المستفاد من الخاص

المتفقين في الحكم كرجل واما الاختلاف بين العاقل وغيره فمن العوارض
او خصوص العين اي الشخص كانسان ورجل وزيد وحكمه اي الاثر الثابت
للخاص من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة
الحقيقة مثلا ان يتناول ويدل المخصوص اي مدلوله قطعا اي على وجه يقطع
ارادة غير مدلوله والقطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي
عن دليل والمراد هنا الثاني اذ الاول كما يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يعتاد
كونه قطعيا بالمعنى الاول لان احتمال المجاز قائم وبهذا سقط ما قيل كيف
يثبت القطع مع الاحتمال لان الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الثاني
لان ما لم ينشأ من دليل كالمعدوم لا يمنع القطع الا يرى ان من لم يمر تحت
حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مائلا لا يلام وقد حكي خلاف
في افادته القطع فعند ابي زيد ومتابعيه يفيده خلافا للمشايخ سمرقند
ووضع الخلاف القاآني بان من اثبته اراد المعنى الاول ومن نفاه
اراد المعنى الثاني والقطع بالمعنى الثاني يسمى علم اليقين وبالمعنى الاول
يسمى علم الطمأنينة كذا قاله ابن نجيم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب
الحكم بالعلم عليه وايضا العلم لفظ خاص فيوجب الحكم به على زيد فان قيل
الموجب للحكم هو الكلام لا زيد ولا عالم قلنا كانه اريد ان له مدخلا في ذلك
قال شمس الائمة حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو
موضوع له لغة لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة ولا يحتمل اي الخاص في الخارج
البيان اي بيان التغيير لانه يحتمل بيان التغيير كقوله للمرأة انت طالق ثنتين
وكذا يحتمل بيان التقرير مثل جاء زيد نفسه لكونه بينا معلوما في نفسه
والبيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهي لازمه
واثبات الثابت او نفي المنفي محال قوله لا يحتمل البيان ذكره وان علم من التعريف
ليتفرع عليه قوله فلا يجوز الحاق التعديل اي تعديل الاركان وهو الطمأنينة في الركوع

والسجود وقد نسخه الثابت بخبر الواحد في الصحيحين للاعرابي الذي تركهما
من قوله ارجع فصل فانك لم تصل ثلثا كما في فتح القدير كذا قاله ابن نجيم
بان الركوع والسجود وهو قوله واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب
اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله اركعوا خاص معلوم معناه وهو الميل عن
الاستواء وكذا اسجدوا خاص معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض
لا يحتمل البيان فيه بقوله على سبيل الفرض لان الحاق التعديل بهما لا على سبيل الفرض
جائز واختلف فيهما فقول الكرخي انه واجب وقول الجرجاني انه سنة وقد سئل محمد
عمن تركه فقال اني اخاف ان لا يجوز وعن السرخسي من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة
وقيد بالاعتدال فيهما لان الاعتدال في القومة والجلسة سنة عندهما اتفاقا
وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو التتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو
قبل تمامه باعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام واظب
عليه والترتيب وهو شرط عند الشافعي لقوله عليه الصلوة والسلام لا يقبل الله تعالى
صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كله ثم لعدم الترتيب
والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي
ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه الصلوة والسلام
الاعمال بالنيات في اية الوضوء متعلق بالشرط في قوله شرط الولاء لان قوله
فاغسلوا وجوهكم الاية الغسل والمسح فيه خاص فاشتراط هذه الاشياء زيادة
على النص باخبار الاحاد وهو باطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها
في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا الادلة السمعية اربعة انواع
قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة
التي مفهومها قطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي
الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي
مفهومها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع

السنة

قال ابن نجيم والفرض المنقول عن ابي يوسف في التعديل ينبغي
حمله على الفرض العملي وهو الواجب فلا ينبغي الخلاف
كما في فتح القدير لان ابا يوسف موافق لهما في الاصول
انتهى منه

يعني ان الواجب العمل كما ثبت بخبر الواحد ثبت بالمشهور
لانه اي عادة الاصل فيقتضي الواجب بالشمني المذكور بين
لا وجود على انا الثاني ثبت به الفرض الاجماع دون الخبر
لم يذكره [illegible] منه

السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله والحرام في مرتبة الفرض والمكروه
تحريما في مرتبة الواجب وتنزيها في مرتبة المندوب لخبر التعديل يلزم القسم
الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل
والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات
والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا
دليل الولاء وهو المواظبة التي تدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم
الوجوب الا ترى ان النبي عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان
وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه
فمسح ببلل كفه وبطل شرط الطهارة او الوضوء في اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة
شرط في طواف الزيارة لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان
وقلنا شرطيتها باطلة لان قوله وليطوفوا خاص معلوم معناه وهو الدوران
بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه
ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل
يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا نم الاجمال من حيث
العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال من حيث المبدأ مع ان العدد وتعيين
المبدأ ثبت بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب قال ابن نجيم الطهارة
واجبة على الصحيح لحديث الا لا يطوفن فهو ظني الثبوت قطعي الدلالة لانه نهي مؤكد
بالنون ولذا قلنا بوجوب الستر فيه ايضا ولهذا قلنا بوجوب الجابر اذا ترك
كلا منهما وبطل التأويل اي تأويل الشافعي القروء بالاطهار في اية التربص
وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربص المطلقات
المدخولات بهن مع ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء مشترك بين الطهر
والحيض حمل الشافعي القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم

النساء فطلقوهن لعدتهن لان اللام تجيء بمعنى الوقت فيكون وقت طلاقهن
وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة
الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مامورا به وبان الهاء في الثلثة تدل
على ان الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكر والحيض مونث وثابت
العدد عكس المؤنث قلنا في الجواب عن الاية ان اللام للعاقبة او ان
المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل
قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن وفي الكشاف معنى الاية مستقبلات
لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فذكر ولا استبعاد في
تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر ولما اضيف الثلثة الى
المذكر ودخل علامة التذكير والمراد من القرء الحيض عندنا لانه لو كان المراد
الطهر يبطل موجب الخاص وهو الثلثة اما بالنقصان عمن عدلوا اي بطهرين
وبعض الطهر ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق في العدة واما بالزيادة اي
بثلثة اطهار وبعض طهر ان لم يعتبر فيعارض بان الزيادة تلزمكم من حمل القرء
على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فيجب ثلث حيض
وبعض فيجاب بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة
ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها
على النصف من عدة الحرة وقد جعلت حيضتين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي
ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاد له مثل ذلك وايضا الظ
حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه اللايق بنظر الشارع في بيان
ما يتعلق به من الاحكام ومعرفة حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع ويمنع بان يقال
لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا
بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي
وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا ينفع الشافعي

لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ايضا في
دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض
فان قيل لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي فيه وقع الطلاق كان الواجب طهرين
وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك ان لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين
الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا قلنا
ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن
اسما له لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار
واكثر باعتبار الساعات ولزم عدم الفرق بين الاول والثالث في صحة اطلاق الطهر
على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على
انقضائه وليس كذلك لانه خلاف الاجماع فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل
تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كساير الامور المستمرة مثل القيام والقعود
فانها لا تتصف بما هو اسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض
من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا يلزم انقضاء
العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم
عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع
من الحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا قلنا
دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء يتوقف على الابتداء فانه كما لا
يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد
على البعض الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد
الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني
فلا بد له من البيان ومحللية الزوج الثاني مبتدأ اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد
ثابتة بخبر حديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وبطلانها العصمة اي سقوطها
والمراد بالعصمة عند الفقهاء كون المحل حراما من المال المسروق ثابت بقوله تعالى

جزاء لا بقوله فاقطعوا هذا جواب عن مسئلتين خالف الشافعي فيهما ابا
حنيفة فيما ذهب اليه من ترك العمل بالخاص وان يكون محتملا للبيان بالزيادة
والحال ان الخاص لا يحتمل البيان فلا يقبل الزيادة والنقصان تقرير المسئلة الاولى
ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر
فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلث
طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة او الطلقتين كما يهدم الثلث بناء على ان
وطئ الزوج الثاني الطلقات مثبت للحل الجديد وعند محمد وزفر والشافعي تعود
بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث بناء على ان الزوج
الثاني غاية للحرمة الغليظة لان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره صريح في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها
فوطئ الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة وهي الحرمة الغليظة الثابتة بالطلقة
الثالثة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم
خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالا باحة
الاصلية فوطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت
ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تتصور
غاية الشيء قبل وجود اصله فيقول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو
مذهب ابي حنيفة وابي يوسف بناء على ان وطئ الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك
العمل بالخاص وتقرير الجواب ان المراد بالنكاح ههنا العقد لا الوطئ بدليل
اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا ونكحت بعبد
الرحمن بن الزبير ثم جاءت تشكو اليه وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك حيث جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد

يثبت

يثبت العود وهو حادث لا بد له من سبب سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت
للحل ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه
النبي عليه الصلوة والسلام محللا بقوله لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج
الثاني محللا اي مثبتا للحل ففيما دون الثلث يكون الزوج الثاني مثبتا
للحل الناقص بطريق الاولى فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على
المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار
واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن
اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن
لانه عليه الصلوة والسلام ما بعث لعانا فان قيل الحل ثابت في الطلقة او الطلقتين
فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني اثبت
حلا لم يكن قبل لان حل كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا والعسيلتان
كنايتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى غيبوبة
الحشفة كافية في التحليل لا الانزال وفي ذكر الذوق اشارة الى ان الانزال
غير مشروط لانه شبع وتقرير الثانية ان في قوله عليه السلام السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في ابانة الشيء عن الشيء من غير دلالة
على ابطال العصمة عن المسروق فيقول بان القطع يوجب ابطال
العصمة الثابتة للمال قبل القطع ويدل عليه حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه
كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله
جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات اسم لما شرع الله تعالى في مقابلة
جناية العبد التي وقعت على حق الله تعالى بتحول العصمة عندنا والسارق
المال الى الله ليصير معصوما لله تعالى حتى يكون الجناية واقعة على الله خاصة
ويكون حراما لعينه فيصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا
تخمر فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة

اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا
سواء هلك المال او استهلكه لقوله عليه السلام لا غرم
على السارق بعد ما قطعت يمينه وقال الشافعي يجتمعان
لانهما يختلفان حكما لان الضمان يجبر المحل والقطع للزجر
وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الشرع [illegible] ومحلا
لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة

الخمر قلنا ما شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد
والخمر ليس كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى
لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه و
لهذا لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده والعصمة انتقلت الى الله تعالى
فانتقال العصمة دون الملك مشروع كما في العصير اذا تخمر بقي مملوكا ولم يبق
معصوما فصار حرمة العين لله تعالى واعلم ان العصمة تنتقل حال
انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطعت يده لان ما يجب لله تعالى
تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان
وان لم تقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان
قضاء واما ديانة فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد رحمه الله فان قلت القطع
شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطاله قلت ان كان فيه
ابطاله صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا من الحفظ
بالضمان ولذلك اي ولكون الخاص قطعيا في مدلوله صح ايقاع الطلاق
بعد الخلع ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة وكان المهر مقدرا شرعا غير
مضاف الى العبد عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل وعملا بقوله تعالى وان تبتغوا
باموالكم وعملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم بيان التوزيع الاول ان الله
قال في سورة البقرة الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على
التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ولم يرد بالمرتين التثنية بل اراد التكرير
كقوله تعالى فارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة ونحوه قولهم لبيك وسعديك وقيل
اي التطليق الرجعي اثنتان لانه لا رجعة بعد الثلث فيكون المراد بالمرتين حقيقة
التثنية ولما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام سئل اين الثالثة فقال او تسريح باحسان
فامساك بمعروف اي بالمراجعة وحسن المعاشرة او تسريح باحسان اي طلاق
بالطلقة الثالثة او بان لا يراجعها حتى تبين ولا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين

مما آتيتموهن من المهور شيئا الا ان يخافا اي الزوجان ان لا يقيما حدود الله
اي حقوق الزوجية فلا اثم في الاخذ والافتداء فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها
الحكام ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فلا اثم على الرجل
فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها تلك اي ما حد من الاحكام
حدود الله فلا تعتدوها اي فلا تتعدوها بالمخالفة ومن يتعد اي يتجاوز
حدود الله فاولئك هم الظالمون تعقيب للنهي بالوعيد مبالغة في التهديد
فان طلقها فلا تحل له من بعد اي من بعد ذلك الطلاق حتى تنكح زوجا غيره اي تتزوج
غيره والنكاح يسند الى كل منهما كالتزوج فيصح ايقاع الطلاق بعد الخلع عملا بالفاء
في قوله تعالى فان طلقها لان الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء
وان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه ان
الله ذكر الطلاق المعقب للرجعة الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر
افتداء المراة بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما وفي تخصيص
فعل المراة تقرير الزوج على ما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني
بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء الزوجة
المراة طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق ثم قال
فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانت بمال او بدونه فكان ذلك مشروعية بعد الخلع
عملا بموجب الفاء فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي
وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي قلنا ان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم
الافتداء فان قيل لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور
هو الطلاق على مال لا الخلع قلنا ان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال فان
قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات
مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء
والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها

لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده منه

قلنا لا نم الملازمة وانما تتم الملازمة ان لو كانت الطلاق الثالث مرتبة بالفاء على
الافتداء وليس كذلك بل على مطلق الطلاق الاول فقد يكون بمال وقد يكون بدونه
ولئن سلم فانما يلزم بالاجماع او الخبر المشهور وكل منهما قطعي يجوز نسخ الكتاب به لايقال
الترتيب الذكري لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فا
فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون
التسريح اشارة الى تلك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى
انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة
الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعده حتى تنكح زوجا غيره ومع ذلك لا دلالة في
الاية على جواز شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد
الخدري عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة
وبيان التوزيع الثاني ان الله تعالى قال في سورة النساء الطولى واحل لكم ما وراء
ذلكم اي ما سوى المحرمات الثمان المذكورة ان تبتغوا اي تطلبوا باموالكم مفعول له
اي ارادة ان تبتغوا باموالكم او بالعرف في مهورهن ويجوز ان يكون بدل الاشتمال
مما وراء ذلكم والابتغاء الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة والمراد العقد الصحيح
اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء والباء في قوله باموالكم
لفظ خاص في الالصاق فلا ينفك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال اصلا سواء
سمياه او نفياه او سكتا عنه فيجب بنفس العقد الصحيح اي بمجرده بلا تاخير
خلافا للشافعي فان عنده يجب المهر عند الموت وعند اكثرهم يجب عند الدخول
وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما والخلاف هنا في المسئلة
المفوضة وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها
فزوجها واما التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصح ان يكون محلا للخلاف لان نكاحها
غير منعقد عند الشافعي وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر

فاذا

فان مات احد الزوجين في المفوضة قبل الدخول فعندنا يجب المهر عملا بالباء الموضوع
للالصاق وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس رضي الله عنه في المفوضة حسبها الميراث
ولا مهر لها فقد اخر وجوبه وهو اخر وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص واذا
دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة فان
قيل لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينتصف بالطلاق قبل الوطء قلنا هذا ليس
بقياس وانما يعرف بالنص وهو ورد في المسمى دون غيره وبيان التوزيع الثالث ان
الله تعالى قال في سورة الاحزاب قد علمنا ما فرضنا عليهم اي على المؤمنين في ازواجهم
وما ملكت ايمانهم والفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا
مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب فيكون معنى قوله
ما فرضنا ما قدرناه وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او النقصان والاول
منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا شرعا
ولما لم يتبين ذلك المفروض قدرناه بطريق القياس على ما هو المعتبر شرعا في وجوب
قطع اليد وهو عشرة دراهم فعندنا تقدير المهر مفوض الى الله وتقدير العبد مثلا
بما قدره الله تعالى فان الله تعالى فوض تقديره الى نفسه بقوله قد فرضنا وهو لفظ
خاص موضوع للمتكلم وعند الشافعي تقدير المهر مضاف الى العبد ومفوض اليه
ان قدر لانه حق له وهي المراة ان شاءت ملكته بالعقد وان شاءت تركت
فما لم يجعل تقدير المهر مضافا الى الله تعالى فقد ترك العمل بهذا الخاص وهو لفظ
الفرض وضمير المتكلم ومعنى الاية عنده قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في حق
ازواجهم من شرائط العقد ووجوب القسم والمهر بالوطء حيث لم يسم وفي
حق ما ملكت ايمانهم من توسيع الامر فيها انه كيف ينبغي ان يفرض عليهم
ومنها اي ومن الخاص الامر اعلم ان الغرض من ابحاث الكتاب معرفة افادته
الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوها واللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل
الصدق والكذب من حيث هو او مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر الشارع

او انشاء انه لم يحتمل واخبار الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين آكد في الافادة من الانشاء لانه ادل على الوجوب وذلك لان مدلول الخبر
هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع اما ان كان هو الحكم
الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى انه يفيد
الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته
للحكم الشرعي ان يجعل المجاز الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد
الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم
كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمأمور كذب
الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا
عن الامر فهو ايضا يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى
ظاهر صورة الخبر واما الانشاء فلا يخلو اما طلب او غير طلب وكل منهما اقسام كثيرة
والمعتبر منها في بحث افادة الحكم هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام
وعليهما مدار الكلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال
الامام السرخسي احق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما
يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام واعلم ان ابحاث الامر والنهي نظم الكتاب وغيره
ولهذا قيل كان حقهما ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا
محفوظا كان مباحث النظم فيه ابلغ واحق فذكر عقيبه واعلم ان لفظ الامر وضع لمعنى
خاص وهو طلب الفعل في اللغة وجمعه امور وعند النحاة ما دل على طلب وعند الكلاميين
بناء على انه النفسي اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء حتما وبالاخير خرج الندب النفسي
والاقتضاء المذكور هو معنى الايجاب ولا يرد الكف على عكسه فانه لا اقتضاء فيه وكذا لا يرد
لا تترك على طرده فان الاقتضاء موجود وليس بامر بل هو نهي لان الحدود النفسي بالمعنى
فيلتزم ان معنى لا تترك والكف وذروا البيع نهي بل فيه الطلب فعلا كذا اذا اريد به
المعنى وعند الاصوليين صيغة استعلاء صيغة افعل لان الاليق بهم تعريف الامر الصيغي

لا

لا النفسي لانه بحثهم عن الدلائل السمعية كذا قاله ابن نجيم قدم الامر على النهي
لان الانسان انما يكون مكلفا بالشرائع بعد الايمان وهو مأمور به بقوله
امنوا ولانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول
القائل فلا يكون الفعل والاشارة امر الغير على سبيل الاستعلاء او طلب العلو
وعد نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع عاليا افعل خرج بقيد الاستعلاء عن الدعاء
والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو في الواقع ليدخل
فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل بل
فيه نظر لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال امرا ذهني افعل ما به اعلى
لطلب فعل ساكن الاخر ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة من
القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء
وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على
الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
قسم من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد
اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد
والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى
للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء
من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه
استعلاء من جهته ويختص مراده اي المراد بلفظ الامر بصيغة يعني ان لفظ الامر
الذي هو ا م ر حقيقة في الصيغة المخصوصة والقول المخصوص خاصة لا يطلق على الفعل
حقيقة بل يطلق على الفعل صيغة مجازا فالمراد بالامر ههنا هو الكلم والمذكور
فيما سبق هو المستمل القول على سبيل الاستعلاء في قول المص ويختص مراده اتساع

او استخدام لازمة لايجاب ما اريد بها وقال بعض الشارحين في حل هذا المقام ويحقق
مراده اي المراد بالامر وهو الوجوب عندنا وعند من يخالفنا ويقول ان الفعل موجب ايضا
بصيغة اي لا يستفاد من الفعل لازمة اي مختصة بذلك المراد فالوجوب مختص
بالصيغة وهي مختصة بالوجوب فيكون الاختصاص من الجانبين وقد يختص اللفظ
بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يختص المعنى باللفظ لا اللفظ به كالمشترك والمقصود
هذا القول بيانا لما علم من قوله وهذا الامر لان جعل الامر من الخاص يا بنا اختصاص
المعنى بالصيغة ولما لم يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى تعرض للاختصاص من جانب
اللفظ ايضا بقوله بصيغة لازمة فان الاختصاص هنا من الجانبين ثم فرع عليه
بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا اي يجب اتباعه يعني ان فعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ليس بسهو ولا طبع ولا خاص به فانه لا يكون موجبا اتفاقا واما الفعل الذي
يكون بيانا لمجمل الكتاب فيجب اتباعه اجماعا لا يكون موجبا لان الفعل ليس بامر
حقيقة والا لتعدد الدال على الايجاب وتعدد الدال مع اتحاد المدلول لا في الترادف
خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا
فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مع ان لما هو خلاف الاصل فلا بد له من
الدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك وقد يقال ان الموضوع
للمعاني اماهي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال
على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى
الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها
كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان
انحصار الموضوع في العبارة ووفائها بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم
لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك
بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع
ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك ومثل هذا لا يقتضي اتحاد الدال عليه

ويجوز ان يكون مراده التنبيه على اختصاص المعنى بالصيغة فقط
ويكون قوله لازمة تاكيدا لذلك وتوبيخه اقتصار المصنف على ذكر
الاختصاص من المعنى بالصيغة فقط
التفريع
منه

كالاكل والشرب ونحوهما
منه

كالضحى والتهجد والسواك والتزوج فوق الاربعة
منه

لوقوع الترادف
منه

بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الحاجة اليه ولهذا كثرة الالفاظ المترادفة فيما
لهم به اهتمام خلافا لبعض اصحاب الشافعي اي قال البعض ان فعل النبي صلى الله عليه
وسلم موجب لانه امر حقيقة وكل امر للايجاب فعله للايجاب اما الصغرى فلقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد ثم استدل المصنف على قوله لا يكون
الفعل موجبا بقوله للمنع عن الوصال والمنع عن خلع النعال روى ابو سعيد الخدري
رضي الله عنه بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما
على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ان جبرئيل عليه الصلوة والسلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد
فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وروي انه عليه الصلوة والسلام
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي
ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم قيل ان الانكار لم يكن للمتابعة بل
لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه الصلوة والسلام ولهذا علل بقوله يطعمني ويسقيني
وكذا في خلع النعال علل الانكار بوجود القذر في نعليه وهو كان مخصوصا به عليه الصلوة والسلام
وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا
هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة
رضي الله تعالى عنهم وفهمهم الاتباع دليل لهم ومن دليلكم ما فعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
صلوا كما رايتموني اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة
فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ان قوله موجب فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب اي كون فعله موجبا للترتيب استفيد
بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا بالفعل
اي لا بنفس فعله والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول
قال البعض ان لفظ الامر اي ام ر كما انه حقيقة في صيغة افعل استعلاء وهو بالاتفاق

كذلك حقيقة في الفعل حتى يكون مشتركا لان الفعل امر لقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد فعارضناه بالوجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى
انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف
الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر في الاستعمال وانما قيدنا بقولنا انه موضوع
له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز
ان يكون موضوعا لمعنى مشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس
وليس بمشترك اذا لم يرد به كل منهما بخصوصه واما اذا اريد به المخصوص كان مجازا
لما تقرر ان ذكر العام وارادة الخاص من حيث خصوصه انما هو بطريق المجاز والثاني
ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لامتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم
باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال
انه لم يأمر ومنعه المص بقوله وسمي الفعل به اي بالامر مجازا لانه اي الامر سبب
الفعل فاطلق اسم السبب على المسبب وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فاطلق
اسم المشبه به وهو الامر على المشبه وهو الداعي في كون الداعي امرا والفعل مامورا فاطلق
به اسم المصدر على المفعول هذا جواب من تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه كان له
ان يمنع ويقول لا نم ان المراد من الامر الفعل لان الرشد يعم القول ايضا فالقول يتصف
به كالفعل ولئن سلم ذلك فالاطلاق مجاز لانه سبب لما فرغ من بيان ما هو المدلول
الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل
فقال وموجبه اي الامر الثابت بالامر المطلق اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة
يستعمل في الوجوب مجازا قال ابن نجيم الموجب بالفتح والحكم عند الفقهاء الفاظ
مترادفة والضمير راجع الى الامر باعتبار مسماه الوجوب يعني ان الامر المطلق
ظاهر في الوجوب ويحتمل غيره لانه محكم فلا يحتمل غيره اصلا لا الندب ولا الاباحة
ولا التوقف ونقل عن الشافعي ان الامر مشترك لفظا بين الوجوب والندب

وعند

حتى قال ابن جني اكثر اللغات المجاز وهو محمل اللفظ على الاغلب وهو معقول بلا ريب وليس من قبيل الترجيح بكثرة الشهود منه

وعند الشيعة مشترك بينهما وبين الاباحة ونقل عن ابن سريج انه مشترك بين الثلثة
وبين التهديد وذهب المرتضى من الشيعة انه مشترك معنى بين الوجوب والندب
لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا او بين الوجوب والندب
والاباحة فان موجبه ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان
موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب
مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة وقال ابو هاشم
وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب
الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين
في الاباحة وكون المنع من الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء ان موجبه واحد
وهو الوجوب لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب
الا عند قيام الدليل ولان الوجوب كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال الا ان النقص
ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا
وهو قلب المعقول وفيه نظر لانه اثبات اللغة بالترجيح وذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي
الى ان موجبه التوقف لانه مستعمل في معان كثيرة مختلفة وهي ستة عشر الاول الايجاب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة والثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم والثالث الاباحة
نحو كلوا والرابع التاديب كقوله عليه الصلوة والسلام كل مما يليك والخامس
الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا والسادس التهديد نحو اعملوا ما شئتم والسابع
الامتنان على العباد نحو كلوا مما رزقكم والثامن الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين
والتاسع التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله والعاشر التسخير نحو كونوا قردة والحادي عشر
الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والثاني عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا
والثالث عشر الدعاء نحو رب اغفر لي والرابع عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي
والخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والسادس عشر التكوين اي الايجاد
نحو كن فيكون وبعض هذه المعاني حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق

التاديب قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب
لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه
الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد التخويف وقريب منه الانذار
[illegible]

يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده
في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك
اللفظي بين المعاني الاربعة وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين
الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قلنا ان الاحتمال
انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني لا
يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف
بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه سواء كان الامر واردا بعد الحظر او قبله اختلف القائلون
بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالادلة الآتية
فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره والقائلون بقول الدلائل الآتية الفاسدة في الامر المطلق
والوارد بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة
والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة
بعد الانصراف من الجمعة في قوله تعالى وابتغوا من فضل الله وقيل للاباحة باستقراء استعماله فوجب
الحمل عليه عند تجرده لوجوب الحمل على الغالب ما لم يعلم انه ليس منه ولا مخلص لنا الا بمنع صحة الاستقراء
انهم كالامر بالاصطياد بعد الاحلال في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحو فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا قلنا ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب
والاباحة في الاثنين بمعونة القرينة وهو ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع لحق العبد
والنفع له فلو وجب لصار حقا عليه ومضرة له فيعود على موضوعه بالنقض واعلم ان المشهور
في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض
وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل
على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة ثم استدل على ان موجب الامر الوجوب بالنقل
والاجماع والمعقول فقال لانتفاء الخيرة من الشخص المامور بالامر والندب والاباحة
لا يبقيان الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان
يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير لهم لمؤمن ولا مؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق

النفي

النفي وفي امرهم الى الله تعالى ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهما ان يختاروا من امرهما
شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثلا اذا جاءك رجل فاكرمه
ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام
الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما
في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد
الى الرسول يأبى هذا المعنى فيتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية
بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر ههنا هو القول دون
الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى واذا قضى امرا اي اذا اراد شيئا وذلك
لانه لو اريد فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج
الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل على تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز
ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته فيثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل
موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة
والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر
او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال
على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا واستحقاق الوعيد لتاركه قال الله تعالى
افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد
على الترك دليل الوجوب ودلالة الاجماع لاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد
طلب الفعل مع المنع من تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو
المعنى الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير
وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ وانما قال ودلالة الاجماع لان الاجماع
لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه والمعقول كما مر ان الامر لطلب الفعل فلا بد من رجحان

جانبه على جانب الترك والوجوب كمال الطلب والاصل في الاشيا الكمال لان الناقص ثابت
من وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب
المعقول وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب
ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك فعلم بهذا ان صيغة الامر موضوعة للوجوب
قال ابن نجيم والمعقول هو ان لكل مقصد مقصد من مقاصد الفعل كالماضي والحال
والاستقبال عبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب
فلان يوضع له عبارة اولى وهو الامر واذا اريد به اي بالامر الاباحة او الندب
فقيل انه اي الامر حقيقة فيه اي حقيقة قاصرة لانه اي كل واحد من الاباحة والندب
بعضه اي بعض الوجوب وقيل لا يكون حقيقة بل مجازا لانه اي الامر الذي اريد به الندب
او الاباحة جاوز اي تعدى اصله اي الذي وضع له في اصله وهو الوجوب قيل ذهب
اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف في صيغة الامر وانظر ان هذا الاختلاف
ليس في صيغة الامر بل في ان اطلاق لفظ ام ر على الصيغة المستعملة في الندب
او الاباحة كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز
فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب كما انه حقيقة في الوجوب لان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة متفقون على ان الامر ينقسم الى
امر ايجاب وامر ندب وهذا الابناء في كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة
فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور على
مقابله ولا ترجيح في الاباحة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم
بعضهم حقيقة وقال الكرخي والجصاص وهو ابو بكر الرازي مجاز واختار فخر الاسلام مع انه
وافق الجمهور بان الصيغة خاصة في الوجوب فاستشكل مخالفته لهم في كونه مجازا
فاولوا الكلام بان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز في اصطلاحه بناء على انه
يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين
موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكونان غيرين

فعنده

ولان فخر الاسلام بعدما اثبت كون الصيغة حقيقة للوجوب
خاصة ونفى الاشتراك اختار القول بان الامر حقيقة
اذا اريد به الندب او الاباحة وقال هذا اصح
منه

فعنده اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له يسمى مجازا
والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة
بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة فيهما
فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون
مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكونا حقيقة قاصرة فذهب البعض
الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع
امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل
في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد
بامتناع الترك فيكون مباينا له فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء
فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة
الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك
والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ويمكن توجيه ما اختاره فخر
الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء على وجه يندفع عنه اعتراض البعض
وهو ان ليس معنى كون الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك
مرجوحا ومتساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل
ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة
اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز
الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك
لا بلفظ الامر ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز
الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل
من قبيل استعمال الكل في الجزء فيكون معنى استعمالها في الندب والاباحة استعمالها
في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم
الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة

ولا يقتضي الامر المطلق يعني لا يفيد مدلول الامر وهو الصيغة التكرار او تكرار المامور به
وكذا لا يقتضي العموم لان الصيغة موضوعة لمطلق الطلب لا يفيد مرة ولا تكرارا لاتفاق
اهل العربية على ان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص
المطلوب من المادة فلزم ان تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والمرة الواحدة
ضرورية لوجود الفعل بها فاندفع به ما ذهب اليه كثير من انها للمرة ولا يحتمل عموم
الفعل شموله افراده وتكراره ووقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاعه افعالا مماثلة
في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب
ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر
فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان
في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما
يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصر المص على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا
الى تغاير مفهوميهما وصحة افتراقهما في الملايم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم
والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق اي المجرد عن تلك القرينة
سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لا ففيه اربعة مذاهب
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف
باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار
عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم
التكرار من الامر بالحج حيث سال العامنا هذا ام للابد حين قال النبي عليه الصلوة والسلام
ايها الناس قد فرض الله تعالى عليكم الحج فحجوا لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم انه
لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه ذلك
وجوابه انا لا نم انه فهم التكرار بل انما سال للاعتبار بسائر العبادات من الصلوة
والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى
الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب وهو البيت وليس بمتكرر والثاني مذهب

الشافعي

الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا
سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا
مرة او مرات وذلك الاحتمال لما مر من سؤال الاقرع ولكونه مختصرا من اطلب
منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم والثالث مذهب العلماء وهو انه لا يحتمل
التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا
بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق
وصف دلوك الشمس وغروبها وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم
من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد
بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط
بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب والرابع مذهب عامة العلماء الحنفية
وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة مطلقا ولهذا قال
المص سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بالوصف او لم يكن وانما يستفاد
العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا لكنه اي الامر بفعل يقع بلا نية
على اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا وهو الفرد المتيقن
ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه واحد اعتباري لان الامر يدل على مصدر هو الفرد
لا يقع على العدد في الاستعمال الصحيح وان جوزوا اطلاقه عليه بل على الواحد حقيقة وهو
المتيقن فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان
جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء
او الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو ذلك المجموع محتمل فلا يثبت الا
بالنية والى هذا الدليل يشير المص بقوله لان صيغة الامر ح اذا قال لها طلقي
نفسك انه يقع على الواحدة اي لو قال لها طلقي نفسك ولم ينو شيئا او نوى
واحدة فطلقت نفسها يقع واحدة رجعية الا ان ينوي الزوج بقوله طلقي

نفسك الثلث او طلقت ثلثا فطلقت نفسها ثلثا يقع الثلث لان الثلث
واحد اعتبارا ومحتمل فيثبت بالنية بخلاف قوله لها طلقت فانه لا يصح فيه نية
الثلث وسيجي الفرق بين طلق وطلقتك في بحث الاقتضاء ولا تعمل نية
الثنتين اي لو نوى بقوله طلق نفسك الثنتين فطلقت نفسها ثنتين
لا تطلق ثنتين لان الثنتين عدد محض لا موجب طلق فلا يثبت باللفظ
ولا محتمله فلا يثبت بالنية والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري
محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان ما موجب اللفظ يثبت باللفظ نوى
اولم ينو ومحتمله لا يثبت به الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت به وان نوى
فان قيل لو لم يحتمل العدد لما تغير به مثل طلق نفسك اثنتين وصم عشرة
ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه تغير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق
اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة فماتت
قبل ذكر العدد لم يقع شيء وانما جعل الواحد تغييرا ايضا لعدم دلالة الصيغة
عليه لانها المطلق الطلب والمرة ضرورية كما قدمناه الا ان تكون المرأة امة
فح تعمل نية الثنتين لان الثنتين في حق الامة تمام الجنس فيكون واحدا اعتباريا
كالثلث في حق الحرة ثم علل قوله لا يقتضي التكرار ولا يحتمله بقوله لان صيغة الامر
مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد فان معنى اضرب مثلا اطلب منك ضربا
يعني ان المصدر موضوع للماهية الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة
ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد ولكنه يقع
في الخارج على الواحد ويستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد
لكون الواحد متيقنا ولان الاحكام انما ترتب عليه من حيث وجوده ولما كان
الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه والمصدر
من الفاظ الوحدان ومعنى التوحد اي الوحدة مراعى في الفاظ الوحدان

جمع واحد اي في الالفاظ الموضوعة للمعاني الواحدة فالمصدر يراعى فيه معنى
التوحد فيو حملا على التكرار ابطالا لرعاية التوحد فيكون ذلك الحمل باطلا
وذلك اي التوحد بالفردية اي بكونه فردا واحدا حقيقيا او الجنسية اي بكونه
جنسا واحدا اعتباريا والمثنى بمعزل اي في محل بعيد منهما اي من الفردية
والجنسية فلا يكون التوحد في المثنى فلا يكون المثنى واحدا حقيقيا ولا اعتباريا
ولما ذهب بعض العلماء الى انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط
او مقيدا بثبوت وصف مستدلا بما تكرر من العبادات اجاب عنه المص بقوله
وما تكرر من العبادات كالصلوة والطهارة من الجنابة ونحوهما فتكررها
باسبابها المتكررة التي جعلها الشارع سببا للحكم بخلاف ما جعله الانسان للحكم فلا
يشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول
لا باقتضاء الاوامر المعلقة بشرط والمقيدة بوصف التكرار وعند الشافعي
لا احتمل التكرار ملك المرأة في قول الزوج طلق نفسك ان تطلق نفسها
ثنتين اذا نوى الزوج بهما اي بالثنتين لانه نوى محتمل كلامه قال الشافعي
اذا لم ينو شيئا بقوله طلق او نوى واحدة يقع على الواحدة واما اذا نوى
ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى لانه محتمل كلامه وكذا اي مثل الامر اسم الفاعل
كالسارق يدل على المصدر الذي هو فرد ولا يحتمل اي مصدر اسم الفاعل العدد
يعني ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي
يدل عليه الامر ثم فرع على هذا الاصل مسئلة عدم قطع يسار السارق في المرة الثانية
بقوله حتى لا يراد بآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد اي بالسرقة الواحدة لا تقطع
الا يد واحدة لان معنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد
الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على اخر الحيوة
اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة

بنية

واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فمعنى الاية الذي سرق سرقة واحدة والذين سرقت
سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة
قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما وهي مشهورة يجوز
تقييد المطلق بها وهو نسخ عندنا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل
وهي اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وبهذا علم ان
اية السرقة لا تثبت الا قطعا واحدا ولا تحتمل قطعا اخر وانما يثبت قطع الرجل
في المرة الثانية بقوله عليه السلام السارق اذا سرق في المرة الثانية فقطع رجله اليسرى
وبقول علي رضي الله عنه في المرة الثالثة في ترك القطع اني استحي من الله تعالى
ان لا ادع يدا ياكل بها ولا رجلا يمشي عليه وبفعل الصحابة فعلم بهذا ان في المرة
الثانية يقطع رجله اليسرى وفي المرة الثالثة لا يقطع شيء من اطرافه بل يحبس
حتى يتوب وقال الشافعي ان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى وفي المرة الثالثة
يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله عليه السلام
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى
قلنا حملها على الجنس اليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع لان لهما يمينين لا ايمانا
وقد عرفت جوابنا تنبيه اذا امر الامر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب
فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة اذ
الماهية هي المطلوبة وهو المختار لان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان
فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع وذكر العضد اذا وقفت على
الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط شيء علمت ان المطلوب الماهية
من حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما
اعتبار الاخر فانه غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات انتهى وبحث في المواقف
ان الماهية المطلقة وهي الماهية لا بشرط شيء لها وجود في الخارج لان الاعم موجود

في الاخص كما ان في زيد كذا قال ابن نجيم وحكم الامر اي موجبه وما ثبت به
نوعان قال في التنقيح الاثبات بالمامور به نوعان قال ابن نجيم هذا
تقسيم للحكم الشرعي اعني الواجب بالامر بمعنى الوصف والامر بمعنى المامور به
والمعنى وصفة المامور به نوعان وليس هذا تقسيما لنفس الحكم كما اشار اليه
الكمال انتهى اعلم انه لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان
بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان بيان
ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي
يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء
ولذلك قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما
فعل بعد وقت الاداء تداركا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه
على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما
عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو
ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر
فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة
عذر لا على الاول لعدم الخلل وعرف الاعادة في التحرير بانها فعل مثل الواجب في الوقت
لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء
والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة
ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء واولا في
تعريف الاداء متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته
المقدر له شرعا ثانيا حيث قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر له ثانيا لا
اولا وعند اصحابنا في الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان
او غير موقت اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر اي تسليم عين المامور به الذي

يعني الذي علم ثبوته بالامر

وجب وثبت بالامر اي المطلوب وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي من
عنده من وجب عليه فلا يكون صرف دراهم الغير الى دينه وللمالك ان يسترد ها
من رب الدين ومعنى تسليم العين وتسليم المثل في الافعال والاعراض ايجادها
والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه
ويخرج على تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد
بعد الاحلال ولا يسمى في العرف اداء وكذا يخرج النفل وهو من المندوب
والمراد بالواجب بالامر هنا ما يعم الفرض ايضا وهو اللازم وهو اعم من ان
يكون ثبوته بصريح الامر كاقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله ولله على
الناس حج البيت وانما قيد الواجب بالامر لان تسليم نفس الواجب الثابت
بالسبب يمتنع لانه وصف ثابت في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن
تسليمه الا بان يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم بتفريغها فاخذ ما يحصل
به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه وفرق بعض المحققين بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء بان نفس الوجوب اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء
لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع
ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب
ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال
لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء
فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر وسيجيء زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ولكل
منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سبب الحقيقي الايجاب القديم وسبب
الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري
الخطاب او اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته
وسببه الظاهري استطاعة العبد قال ابن نجيم فرق المصنف بين الاداء والقضاء بان
الاداء فعل الواجب والقضاء فعل مثله وهذا انما يكون على القول بان القضاء يجب بالامر

الاول

اعلم ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان
جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض
فتخصيص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام
موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان
او راجحا على الترك وهو المراد دخل في المامور به
الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالفعل
وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهذا يعم المندوب
اداء فينقسم بتسليم عين الواجب في المندوب ولا ينقض
بوجوب الامر

اي في الدراهم

اي دين العباد

الاول وانما وجب بامر جديد لانه يكون مثلا لا عينه واما على القول الصحيح فالقضاء فعل
الواجب ايضا لكن الاداء فعله في وقته والقضاء فعله بعده كما افاده في التحرير وقد
ناقض المصنف نفسه لانه صحح انه وجب بالامر الاول وعرفه بما يفيد انه بامر جديد ويستعمل احدهما
اي الاداء والقضاء مكان الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم
الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم
فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب
اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط
والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل فيجوز الاداء
بنية القضاء وبالعكس اي يجوز القضاء بنية الاداء هذا تفريع غير صحيح ولذا
تركه في التوضيح لان الكلام في اطلاق لفظ على معنى وليس ههنا لفظ وان ضم اليه
الذكر باللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه واما جوازه
فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الوصف والخطاء في مثله معفو كما في
الكشف كذا قال ابن نجيم والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر الاول
عند المحققين خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب
الشافعي لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا
في ان القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص
الوارد بوجوب الاداء وعند جمهور اصحابنا كالامام السرخسي وفخر الاسلام القضاء
يجب بالدليل الذي وجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت
انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في
وقت اخر مقامه بالقياس عليه كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة
مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة
في غير ايام التشريق لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته

لان الاداء لما فات عن وقته يجب عليه القضاء بمثل ما فات عنه
ومثل الشيء لا يعرف بالرأي لانه شرف الوقت قد فات لا
المطلق والمثل الذي يجب عليه ردة ليس معه شرف الوقت فلا يعلم
انه مثل ما فات ام لا بالرأي حتى يجيء من الشارع انه هل يكون
القضاء مثلا ام لا كذا في المنور

قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه تداركا للوجوب السابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج
الفريق الثاني بان الفعل لما وجب على المكلف في وقته بسببه او بدليله الدال عليه لا يسقط
وجوبه بخروج الوقت لان الخروج يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة وانما
يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين فات كان باقيا في ذمته
مضمونا والمال ان الفعل مثلا من عند المكلف فيصرفه الى ما وجب عليه من القضاء فان قيل
من جملة الهيئات والاوصاف الوقت ولا قدرة عليه فلا مماثلة قلنا فيقتصر الفوات
على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا
فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر ويماثله في الهيئات
والاركان حسا وعقلا وفي ازالة الاثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم
اذا كانت مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة
الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو
لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الغايات تقابل بالمثل والضمان فالذي
قوبل به شرف الوقت الغايات قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع
للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد
بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان واما ثبت بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع
على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم احتج الفريق الثاني على قوله لا يسقط وجوب
الفعل بخروج الوقت بان بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب
وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر وفي الصلوة بنص الحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وكلاهما معقول
المعنى لان الخروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فثبت الحكم
في غير الصوم والصلوة كالمنذور المعين والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان
كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لانكم لا ان وجوب

قضا

قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما
من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا
بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب
وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت
بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف
هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف
شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان اخر مكتفيا
بصومه خلافا لزفر فلو وجب القضاء بالسبب الاول اي السبب الموجب لاداء النذر
وهو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر
مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا
ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة
بل النص الوارد في وجوب قضائهما قال المص في دفعه وفيما اذا نذر ان
يعتكف شهر رمضان وصام ولم يعتكف انما يجب القضاء بصوم مقصود
لعود شرطه اي شرط الاعتكاف الواجب بالنذر من النقصان الذي هو عدم
وجوب صوم مقصود مخصوص به الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف
وهو ان يتعين له صوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور
الى الكمال لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص به
ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا لا لان القضاء وجب بسبب اخر وتوضيحه
ان الاعتكاف الواجب يقتضي صوما مخصوصا به لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم
وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون الصوم مما
يلتزم بالنذر الا ان الصوم المخصوص به سقط في رمضان الاول لعارض شرف

الوقت فان فات ذلك العارض بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي
فيه الحيوة والموت وهو ما بعد شوال الى رمضان الآخر عاد الاعتكاف الى الاصل
موجبا للصوم المقصود المخصوص به فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم
المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت يعني ان شرف الوقت اوجب للاعتكاف
زيادة ونقصانا فان الزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام
رمضان على صوم سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان
سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الوقت قبل رمضان الآخر
فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم
المقصود الطريق الاول ولذا وجه اولوية سقوط النقصان او ان احدهما اح
الاثبات بالعبادة اولى من تركها وايجابها او امر نفيها وزيادتها خير من
النقصان فيها فسقوط النقصان فيها اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تتميم للعبادة وتكميل للاعتكاف
وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان
الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول
فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور
ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف
شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف شرع
صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت
فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء مع تحققهما جميعا لان الحكم قوة
السبب وكثرته ادعى الى وجوب السبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر
واحد لان المراد بالاثبات الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فعلم ان
سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء

مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت او
فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود قال ابو يوسف
لا يجب القضاء في المسئلة المذكورة في المتن اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف
في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم
لانه لا اعتكاف الا بالصوم قلنا وفيما قاله اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف
لتعذر التبع وهو الصوم وما قلنا اولى لما قلنا والاداء انواع ثلثة قد
ثبت ان موجب الامر اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه
الآخر او غير محض ان كان فيصير اربعة ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض
ينقسم على قسمين لان الاداء المحض اذا كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة
فالكامل والا فالقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول
واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة ثم
كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد فيصير اثنى عشر
قسما وبهذا اعلم ان الكامل والقاصر قسمان للاداء المحض لا لمطلق الاداء كما فعل
المص لانهما لو كانا قسمين لمطلق الاداء لكان حاصرا بين النفي والاثبات فيلزم
ان يكون الشبيه بالقضاء قسما بينهما وقد جعله قسيما لهما ولو قال المص الاداء
اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء لكان اظهر كما لا يخفى كامل وهو ان يؤدى
بجميع الاوصاف الذي شرع على المكلف في الابتداء من الواجب والسنة والمندوب وقاصر
وهو ما لا يؤدى بالوصف المشروع في الابتداء وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة
بجماعة مثال للكامل يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر
في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة والصلوة
منفردا مثال للقاصر لفوات الكمال وهو الجماعة وسكت عن المسبوق قال في التوضيح
والمسبوق منفرد فيكون اداؤه قاصرا لكن اختلف في محل قصوره فقيل انه فيما سبق
به فقط لان في كل صلوة وقيل القاصر اداء الصلوة كلها لانها يقتضيه فقط فيكون العقود

قوله ان الاعتكاف في رمضان ... في جميع الشهور الا انه
بخلاف فضيلة شرف الوقت لانه لا يوجد الا في واحد منها
وفضيلة الصوم النفل فانه يوجد فيها نادر
لانه لا يكون الا بنذر الاعتكاف في غير رمضان
منه

متفاوتا فهو في صلوة المنفرد ازيد منه في صلوة المسبوق ولعل الاوجه ان فوت المكمل في
بعضها انقص كلها بالقصور كذا قال ابن نجيم وفعل اللاحق بعد فراغ الامام
مثال للاداء الشبيه بالقضا فالصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدي كلها
بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي
بالانفراد بعضها فقط فان كان اداء المؤدي بالانفراد بعضها الاول فهو قاصر ايضا
كفعل المسبوق منفردا وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء لفعل كفعل
اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام
ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضا وجاء بعد فراغه واتم صلوته
ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه مع الامام من الاداء
فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة له معه بمثل ما انعقد له
الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء
مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك لا يجوز جعل الشارع اداءه في هذه الحالة
كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام حكما ولذا لا يقرا ولا يسجد لسهوه
ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء
شبيها بالاداء لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى ثم فرع على كون فعل
اللاحق شبيها بالقضاء قوله حتى لا يتغير فرضه اي فرض اللاحق بنية الاقامة
ولا يصير فرضه اربعا يعني لو اقتدى المسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي
حدث ثم نوى الاقامة وقد فرغ امامه بعد ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء
لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير فلا يتغير القضاء
والخلف لا يفارق الاصل وان لم يفرغ امامه يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على
الاداء فصار فرضه اربعا ولما تم الاقسام الثلثة بحقوق الله تعالى شرع في تمثيلها
بحقوق العباد فقال ومنها اي ومن انواع الاداء رد عين المغصوب مثال للاداء
الكامل والمراد رده على الوصف الذي ورد عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب باوصافه

أي ولو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير كما [illegible]

اعلم ان اداء الكامل قد يكون بتسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وقد يكون
بتسليم عينه بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل
منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدي عين وذلك
الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدلهما قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم
امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر
الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة
والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء
مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا
امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة
او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين
بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان
المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض
ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء
الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته
كما كان له مال دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء
الدين لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظ ولا تسليم مثل لان المثل على هذا التقدير
هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى ايضا على هذا
لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح في الكلام وغيره بان تادية القرض
قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل فلا ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء
يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعادة حتى لم يجر فيه
الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة قال ابن نجيم والحق ان في تادية الدين معنى اخذ
عين الحق ومعنى المثلية وهي المبادلة والاصوليون نظروا الى الاول والفقهاء

نظرا الى الاول تارة بدليل جواز الاخذ بلا قضاء ولا رضاء اذا كان من جنس حقه ونظرا
تارة الى الثاني كما في الوكالة عملا في كل موضع بما يناسبه لخصوص دليل ورده مشغولا
بالجناية يعني اذا غصب عبدا ثم جنى على انسان ثم رده مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته
او طرفه او مشغولا بدين بان استهلك في يده اي مع الغاصب مال انسان تعلق
الضمان برقبته فسلمه بهذه الجناية فهذا اداء لوروده على عين ما غصب
لو هلك في يد مالكه بري الدافع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه
حتى لو تلف عند مالكه بسبب ذلك الوصف كان له الرجوع على من حدث الوصف عنده فلو بيع
في الدين او قتل بتلك الجناية او دفع الى وليها ففي الغصب يرجع عليه بالقيمة وفي البيع
يرجع المشتري على البايع بالثمن وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء يعني رجل تزوج
امراة على عبد غيره ثم اشترى العبد قبل التسليم الى المراة ثم ملك الزوج العبد المسمى
بالشراء او الهبة او الارث فان سلمه الى المراة كان تسليمه اداء يشبه القضاء في العبارة
تساهل اذ الامهار ليس من الاداء وانما هو التسليم دون الامهار اما جهة الاداء
ان الزوج سلم لها المسمى فلاجل هذا يكون اداء واما جهة القضاء ان تبدل الملك
يوجب تبدل العين فلهذا يكون قضاء ما وجب عليه لان المسمى كان ملكا للمستحق
حالة التسمية وفي حالة التسليم صار ملكا للزوج فتبدل الملك وتبدل الملك بمنزلة
تبدل العين روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة واتت بتمر والقدر كان يغلي
باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله
فقال هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما
مع ان العين واحد ولهذا الوقفي القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على
الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول
لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها
ولم يتغير بالقضاء ثم فرع على كونه اداء قوله حتى تجبر المراة على القبول اذا سلم الزوج
لكونه عين حقها مع قيام موجب القبول وهو النكاح وكذا يجبر الزوج على تسليمه

فان الفقهاء صرحوا في كتاب الوكالة بان الوكيل وكيل بالمبادلة

اذا طلبت المراة ولم يسلم بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البايع
ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق
توقف البيع على اجازة المالك المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ثم فرع على كونه شبيه
القضاء قوله وينفذ اعتاقه دون اعتاقها قبل تسليمه اليها لانه تصرف صادف
ملكه ولو لم يكن قضاء لم ينفذ اعتاقه لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم
وتملك المراة بمجرد التسمية وتنفذ اعتاقها فاذا لم ينفذ اعتاقها علم ان
المسمى غير الذي حصل به التسليم والقضاء انواع ايضا كالاداء وهو اما
محض او غير محض والاول اما مثل معقول او غير معقول والقضاء بمثل معقول اما كامل
كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل عن ايدي الناس
او لا مثل له لان المثل صورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز
عن الكامل كما سيجي في قول المص وهو السابق بمثل معقول اي ملايم للقياس
يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول اي لا يعقل العقل مماثلته وما هو في حكم الاداء
اي قضاء يشبه الاداء كالصوم للصوم الفائت وهو معقول لان الصوم الذي
وهو معقول لان الصوم الذي فات عنه كان امساكا من المفطرات الثلث
في وقته من اهله والقضاء ايضا حصل بمثل تلك النسبة فيكون قضاء بمثل معقول
لان القضاء رد مثل الواجب عنه والفدية له اي للصوم وهو نصف صاع من بر
او صاع من غيره لكل صوم هذا لا يدرك مماثلته بالعقل اعلم ان الفدية خلف
عن الصوم وقضاء له عند العجز عنه دائما كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة
بين الفدية والصوم لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان معنى الصوم اتعاب النفس
بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين
الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا قال الامام الزاهد هذا التاويل
غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز

بلا نص الاية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون
ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فبقي ثبوت وجوب الفدية
في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص واعلم ان الفدية انما تكون خلفا عن صوم
هو اصل بنفسه كقضاء رمضان والمنذور والمعين اما صوم الكفارات فلا تكون
الفدية خلفا عنه في حق الشيخ الفاني لانه بدل عن غيره والبدل لا يكون له بدل
كما في فتح القدير وقضاء تكبيرات العيد في الركوع يعني من ادرك الامام
في العيد راكعا وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه
يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال
القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلفوات التكبيرات عن موضعها وهو
القيام واما شبهه بالاداء فلان تكبيرات العيد وان فاتت موضعها وليس لها
قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب
والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لا مع الاستواء
اعلى البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لعدمها لانحناء فيكون
شبيها بالاداء فان قيل ان ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص في عدم
النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم
وهذا الحكم لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره فلم جوزتم وجوب الفدية
في الصلوة بالقياس على الصوم ولم جوزتم بدون النص التصدق بالعين
عند عدم الفوات او بالقيمة عند الفوات في الاضحية اي فيما اذا وجب على النفس
بالنذر اضحية معينة وفيما اذا شراها الفقير بنية التضحية ثم فاتت ايام النحر
اجاب عنه المص بقوله ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط لا للقياس ولا
لدلالة النص وذلك لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك
لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلوة ايضا بالقياس
الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل به تكون حسنة مندوبة لمحو سيئة فيكون القول

بالوجوب

بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى
كما قال في تبرع الوارث بالاطعام للصوم والصلوة بخلاف ايصائه به فانه جزم
بالاجزاء كذا ذكره الاصوليون ثم منعوا الالحاق بالشيخ الفاني دلالة وقياسا
وخالفهم الفقهاء فقالوا بالالحاق دلالة فانهم الحقوا به من مات وعليه
صوم بمرض او سفر وقد اوصى بالاطعام فانهم قالوا بالوجوب على الولي كالتصدق
بالقيمة عند فوت ايام التضحية يعني قلنا بوجوب التضحية التصدق بالعين
او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت بالكتاب والسنة والاصل في
العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان
التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل
عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث
الى الدماء ويصير ضيافة الله باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي
فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار
معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصديق
بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا
بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت
المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس
فيما لا يعقل واشار المص بقوله بالقيمة الى ان التصدق بالعين اولى لانه اصل والقيمة
مثلها كما في المحيط وسوى بينهما في فتاوى قاضيخان فقال له دفع العين او القيمة
واراد بالقيمة قيمة شاة تجزئ فيها واشار بالقيمة الى ان الاراقة بعد ايامها
لا تكفيه فلو وجب عليه التصدق بعين الشاة فلم يتصدق ولكن ذبحها يتصدق
بلحمها ويجزيه ذلك ان لم ينقصها الذبح وان نقصها تصدق باللحم وقيمة النقصان
ولا يأكل منها فان اكل تصدق بقيمته كذا قال ابن نجيم ثم ما في من الامثلة
للاقسام الثلثة من حقوق الله تعالى شرع في امثلتها من حقوق العباد فقال

ومنها اي ومن انواع القضاء في حقوق العباد وضمان المغصوب بالمثل مثال للقضاء
بمثل معقول كامل فانه مثل له صورة ومعنى والمثلي والكيلي والموزون والعددي
المتقارب ونحو ذلك القيمي ومنه المثلي المخلوط بخلاف جنسه كالحنطة المخلوطة
بشعير والشيرج المخلوط بالزيت والموزون الذي في تبعيضه ضرر كالأواني
من النحاس كما ذكره الزيلعي والاجمال ان العدوان اي المغصوب اما ان يكون
مثليا او غير مثلي فان كان مثليا يكون وجوب المثل ضمانا بمثل معقول لان الفوات
يجبر بالضمان صورة ومعنى فلهذا قال وهو اي الضمان بالمثل صورة ومعنى
وهو القضاء الكامل السابق على القاصر لانه مثل معنى فقط فلا يجب القاصر الا
عند العجز عن الكامل لان الاصل في الجبران يكون مجبورا صورة ومعنى حتى لو ادى
القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى
المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا
عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة مثال للقضاء بمثل معقول
قاصر يحتمل ان يكون ضمان المغصوب بالقيمة فيما له مثل وانقطع عن ايدي الناس
بان لا يوجد في الاسواق وفيما لا مثل له فان كان فيما له مثل فهو ضمان قاصر لان
لان الضمان الكامل وجوب المثل صورة ومعنى لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وان كان فيما لا مثل له فالقيمة تقوم مقام المغصوب معنى لانه لا يعتبر الصورة
فيما لا مثل له وانما يعتبر المالية فتقوم القيمة مقام العين معنى لا صورة فلهذا
اخرت اعلم ان مقتضى الاصول ان يكون المغصوب في كلامهم ههنا بمعنى المثلي
اذا هلك وان ضمانه بالمثل عند القدرة عليه قضاء كامل وضمانه بالقيمة فيما اذا
انقطع قضاء قاصر لا يجب الا عند العجز عن الكامل واما اذا غصب قيميا ثم هلك
فاداء القيمة اداء كامل فان الواجب فيه المثل معنى وهو القيمة عند هلاك العين
كما صرح به في الكشف فلا يكون المغصوب القيمي داخلا تحت عباراتهم هنا اصلا
وما في التنقيح من قوله واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق

في الصورة وقد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل
انتهى غير صحيح فيما لا مثل له لما ذكرنا ولانه يجبر على قبول القيمة في القيمي فكيف
يكون قضاء قاصرا كذا قال ابن نجيم وضمان النفس والاطراف بالمال
المتقوم في حالة الخطاء هذا قسم ثالث من المضمونات وهو ضمان بمثل غير
معقول فيكون ضمانا قاصرا لان النفس مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل
وبينهما تناف ولا يكون مثلا للنفس وانما جعل مثلا لها شرعا بخلاف القياس
فلا يجب عند احتمال المثل المعقود صورة ومعنى وهو القصاص فلهذا
لا يجوز لولي القتيل العمد بين القصاص واخذ الدية وانما شرع المال عند عدم
احتماله منة على القاتل بان سلم نفسه على القتيل بان لم يهدر بالكلية واداء
القيمة اي تسليمها فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه حتى تجبر المرأة على القبول
او قبول القيمة كما لو اتاها اي كما تجبر لو اعطى الزوج المرأة بالمسمى او بعبد
وسط صورته رجل تزوج امرأة على عبد غير معين ثم اراد ان يسلم قيمة العبد اليها
وهذا قضاء يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان ما وجب في ذمته عبد وهو ذكر
من بني ادم فلهذا تسليم العبد اداء فقط وفي تسليم القيمة مثل الواجب لا عينه
فيكون قضاء واما شبهه بالاداء فلان العبد المسمى هو عبد وسط ولا يوجد ولا
الا بالقيمة فلهذا يكون القيمة اصلا يرجع اليه لانها معرفة للعبد الوسط فيكون
تسليم القيمة اداء فاجتمع في كل واحد منهما جهة الاداء وجهة القضاء فصار قضاء
يشبه الاداء حتى تجبر المرأة على قبول المسمى اذا اتى الزوج به وانما خير الزوج
لان تسليم العبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف يجب
القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه
معلوم بدون التقويم فصار قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد واداه
بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس غير معلوم الوصف فيدخل تحته كل قيمي ومثلي كذلك
فلو تزوجها على مكيل او موزون وبين جنسه دون وصفه كان مخيرا بين تسليم

وتسليم قيمته فالحاصل ان تسمية مجهول الجنس باطلة ومجهول الوصف فقط صحيحة من وجه
فيتخير ومعلومهما صحيحة من كل وجه فلا تخيير وعلى هذا اي لاجل ان الكامل سابق
على القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان قطع اي قطع شخص يد آخر ثم قتل
عمدا اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين
او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء
او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في المتن ما اذا كان
القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء فللولي فعلهما اي يختير
الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر يعني ان
مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بدون القطع يكون مراعاة المساواة
في المحل وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل يكون مراعاة المساواة في صورة الفعل
ايضا فيتخير الولي بينهما بخلاف الخطاء فان المعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار
لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على
القتل عنده ايضا لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين عليه القطع
والقتل الا انه يقتصر على القتل لانه وجب حقا له فكما ان له ان يسقط الكل عفوا
كان له ان يسقط القطع فكان كاستيفاء بعض الدية وابراء الباقي وخالفاه
في الاول اي قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ليس للولي ان يقطع لانه انما يقتص بالقطع
اذا تبين انه لم يسر الى القتل لحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط
حكم القطع في نفسه وصار قتلا وتحقق موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل
تمام الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع
ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والى [illegible]
لانه جعل الانفضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل
الا يوم الخصومة عطف على قال يعني غصب رجل مثليا ثم انقطع اوانه فانتقل الوجوب
الى القيمة من وجوب المثل فيعتبر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وجوب القيمة يوم الخصومة لانه

تحقق

تحقق العجز عن الكامل بقضاء القاضي بالقيمة اذ قبله يحتمل وجوده يعني ان
ايجاب المثل متى امكن لم يجب ضمان القيمة وانما انقطع احتمال وجوب المثل
يوم الخصومة فيجب قيمته يوم الخصومة وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه
لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به
الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع
لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم
كان موجودا اذا بدل الناس فانقطع اعلم ان ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا
بنص والمضمونات معتمدة على المماثلة بين الضمان والمضمون لقوله فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهذا اصل كلا عندنا وفرع عليه المصنف ثلث تفريعات
مختلف فيها واكتفى بها عنه لكونه معلوما مما سبق وقال وقلنا المنافع لا تضمن
بالاتلاف بالمال المتقوم لانه محل الخلاف اذ قال الشافعي تضمن بالمال المتقوم
لان المنافع متقومة اذا ورد العقد عليها كالاعيان والتحقيق ان المنفعة ملك
لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه
ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله
والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب قياسا على الاعيان
بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد
ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا تضمن لان
المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار
لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم وضمان العدوان يعتمد على
المماثلة فلا تقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع الحاظ ظاهر
اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان
وحدوث امثالها في كل آن وانه سفسطة فان قيل ان لم تكن المنافع متقومة فكيف ترد

عقد الاجارة عليها قلنا اقامة العين مقامها صح لو قال اجرتك منافع هذه
الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد الى
المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم ان ورود العقد على المنفعة لكنه ثبت على خلاف القياس بالنص
فلا يقاس عليه غيره فان قيل المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح
لان النكاح لا يجوز الا بالمال المتقوم ويجوز النكاح بمنفعة الاجارة فيكون
منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فيكون المنافع في نفسها متقومة
لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما قلنا تقومها في العقد ثبت
بالنص بخلاف القياس لما ان انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس تقوم المنافع في
الغصب على تقومها في العقد ولا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب
على كونها مقابلا بالمال في العقد فان قيل ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في
وطء جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع الحقت بالاعيان
عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص لا يضمن بقتل القاتل
صورته رجل قتل رجلا ثم قتل القاتل رجل اخر غير ولي القتيل لا يضمن قاتل القاتل
لولي المقتول الاول الدية لعدم المماثلة بين ما يجب وبين ما يستحق ولي الجناية الاولى
وذلك لان قاتل القاتل لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى
لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص
معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول عن ايديهم بناء على
قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابقائهم حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا
المعنى لا يوجد في المال وقال الشافعي يضمن لان القصاص ملك متقوم لان النفس تضمن
بالمال عند الخطاء وهذا دليل على ملكيته قلنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لانه غير محرز
فلا يكون مالا فلا يضمن وانما ثبت المال في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة
دم المعصوم عن الهدر بالكلية فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول صورته رجل تزوج امراة ودخل بها ثم شهد رجلان انه طلق امراته

[illegible]

مضاف الى المعقود

فنقض

فنقض القاضي بطلاقها ثم رجع الشهود لا يضمنون ملك النكاح للزوج لعدم
المماثلة بين البضع والمال صورة ومعنى وعند الشافعي يضمنون مهر المثل قياسا
للمنافع على الاعيان لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون
متقوما عليه ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا قلنا ان ملك
النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حالة الثبوت
انما هو لبضع المراة تعظيما له لان لذلك المحل خطرا كخطر النفوس وما يملك
مجانا لا يعظم ما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود
ولا ولي ولا عوض ولا اذن وسمي بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو كان قبل الدخول
يجب على الشهود اتفاقا ضمان ما اعطى الزوج الى المراة وهو نصف المهر
بجهة المتعة لانهم سببوا في ايجاب نصف المهر على الزوج فكانهم اتلفوا ذلك
المقدار من مال الزوج فيجب عليهم ضمانه لا ان هذا ضمان ملك نكاح قد تلاشى
واضمحل بحكم القاضي بطلاقها والمتلاشي المضمحل لا يقبل الضمان ولا بد للمامور به
من صفة الحسن ضرورة ان الشارع الامر حكيم والحكيم لا يامر بالشيء الا لحسنه
لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر ولان المامور به
ينبغي ان يكون موجودا فيثاب لاجله فيكون مشروعا والمشروعية تدل على ان يكون
الموجود حسنا مرضيا ثم اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى
انه ثبت بالامر ومن مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له
فالعلى جل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنقل الامر او بالعقل
قبل ما قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات
كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل
وموجبا لما لم يعرف به اعلم ان العلماء قد ذكروا ان كلا من الحسن والقبح
يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع كالحلو ومنافرا له كالمر
والثاني كون الشيء صفة كمال كالعلم وكونه صفة نقصان كالجهل والثالث كونه

الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب
اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند المعتزلة وبعض اصحابنا الافعال
حسنة او قبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها لان وجوب تصديق النبي
عليه الصلوة والسلام ان توقف على الشرع يلزم الدور وان لا يكون واجبا
عقلا فيكون حسنا عقلا فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها
ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم
من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن
وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني
على امرين احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته
حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح واستدل على هذا
الامر الاول بانه يلزم في قيام العرض بالعرض وهو باطل وثانيهما ان فعل العبد
اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا
اختيار للفاعل فيه وح لا يتجه كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع
بناء على انه عنده لا يقبح الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس
باختياره لان الحسن والقبح لا يثبتان في افعال الله تعالى عنده ثم استدل
على الامر الثاني وهو ان فعل العبد غير اختياري بانه ان كان لازم الصدور منه
بحيث لا يمكنه الترك فهو ظاهر انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان
افتقر الى مرجح فمع المرجح يجب ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى
مرجح اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى
مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق فالحسن والقبح يكونان عند الاشعري

بمجرد

بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فالحسن عنده ما امر به والقبيح ما نهي عنه
وعند المعتزلة الحسن ما مدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما ذم على
فعله مطلقا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح على الله تعالى
وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل
فيكون تركه حراما عليه تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكونان حكما بالحسن
والقبح واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها
من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال
عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء هو خالق افعال العباد وجاعل
بعضها حسنة وبعضها قبيحة وايضا العقل موجب عندهم للعلم بالحسن والقبح
بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا
هو آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل
على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى
عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته على انه خلق بعضه من غير كسب
وبعضه بعد الكسب اي ترتيب المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا اعلم ان هذه
المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال العباد والباري تعالى هل تتصف
بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته وهل تكون بخلقه ومشيته واصولية
من جهة البحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا والثابت بالنهي يكون
قبيحا فان قيل قولكم المامور به موصوف بالحسن يقتضي قيام العرض بالعرض وهو
باطل قلنا انه صفة اضافية اعتبارية لا معنى قائم بالذات اتصفت الذات بها
على الحقيقة حتى يلزم ما ذكرتم كذا قال ابن نجيم وهو اي الحسن المطلق اما ان يكون
حسنا لعينه اعلم ان المامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن
لمعنى في غيره والمراد بالاول ما يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء
كان لعينه او لجزئه وبالثاني ما يتصف بحسن ثبت في غيره والاول اما ان

لا يحتمل السقوط او يحتمل ويلحق بهذين القسمين قسم مشابه لما حسن لمعنى في غيره
والحسن لمعنى في غيره اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى به او يكون
حسنا لحسن في شرطه وهذا القسم جامع للاقسام الخمسة كما سيجي ولهذا سمي
في الاسلام هذا القسم جامعا ثم اعلم ان الحسن لذاته اما ان يكون حسنه
لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة واما
ان يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان في الايمان المامور به
والاول يوجد بدون الثاني فيما اذا امن من غير ان يؤمر والثاني يوجد
بدون الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع
الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا
لمعنى في نفسه فلا يلزم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء
للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا
بالمامور به وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمامور به الهيئة المخصوصة للصلوة
وباتيانه ايقاعه وهو اي الحسن لعينه اما ان لا يقبل السقوط اي سقوط التكليف
به كالتصديق بالقلب فانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال ما حتى لو تبدل بضده
يكون كفرا وهذا اية عدم احتمال السقوط او يقبل كالاقرار باللسان فانه لا يب
دوامه ولذا اذا تبدل بضده في حالة الاكراه دون الطوع لا يكون كفرا وكذا التباين
في المرتبة والتراخي كذا في الموضح اعلم ان بعض علمائنا ذهب الى ان الاقرار باللسان
ليس جزء من الايمان ولا شرطا بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من
صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في
احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام
الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل
قلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب
بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة

الشهادة

الشهادة من الايمان وبان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم
من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر
جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار
يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار قال صاحب
التنقيح التصديق اصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه لان الايمان وصف للانسان
المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا
فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين ان يكون فعل اللسان لانه
ادل على التصديق من سائر الجوارح اذ هو المتعين للبيان واظهار ما في الباطن
بحسب الوضع فلهذا جعل الاقرار داخلا في الايمان ولا يجعل عمل سائر الاركان
داخلا فيه وكالصلوة فانها تسقط عن الحائض والنفساء وكذا المكره فيسقط اذا
حصلت من الحدث فعلم ان حسن الاقرار والصلوة بانفسهما غير لازم بل يحتمل السقوط
او يكون ملحقا بهذا القسم اي الحسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالتصديق
مثال للقسم الاول من القسم الاول والصلوة مثال للقسم الثاني من الاول فانها حسنة
لعينها لانها موضوعة لتعظيم المنعم وتسقط اصلا ووصفا عن الحائض والنفساء
ووصفا لا اصلا كالصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة والصوم والحج فانها
ملحقات بالقسم الاول لكنها مشابهة بما هو حسن لمعنى في غيره لان هذه الافعال
ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور اخر لان الزكوة في نفسها تنقيص
المال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن
تعالى شانه والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم
وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان
زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى
امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن
وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته

تعالى اليه ففيه تعظيم له كما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما انت بابكة الا واد شرفك
الله تعالى على البلاد وهذه الوسايط امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر
والمتصفة بالحسن لكن لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم حتى كان المتعلق
بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها لان الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه
وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه
بيت كساير البيوت والنفس وان كانت تجب القهر لكونها محلا للهوى والشر الا انها للمعاصي
اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي
بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن
دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والحج
والصوم حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة او
لغيره عطف على لعينه هذا منقسم على ثلثة اقسام قسم يتادى بالمامور به
وقسم لا يتادى به وقسم ما يكون حسنا الحسن في شرطه الحاصل ان ذلك الغير
اعم من ان يكون قدرة او غيرها وهو اما ان يتادى بالمامور به او لا فصار
الاقسام ثلثة والى الاول اشار بقوله وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادى اي لا
يحصل بنفس المامور به لان ذلك الغير منفصل عنه كالوضوء فانه حسن للصلوة
وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا احتياج الوضوء في كونه وسيلة
للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة
لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته كالسعي
الى الجمعة فانه حسن لاداء الجمعة او يتادى بفعله كالجهاد فانه حسن بواسطة
الغير الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى فالغير حسن حاصل بنفس المامور به اعني
الجهاد ولا ينفصل عنه اعلم ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير
لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة
والسعي فمشتبه بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج

كالجهاد

كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج
عينه وذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل
الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والحج
والصوم قلت لانه لا جهة هيهنا لارتفاع الوسايط وصيرورتها في حكم العدم
بخلاف ما ثمه واعلم ان الامر المطلق اي المجرد عن قرينة تدل على الحسن لعينه
لمعنى في نفسه او غيره بيناه او ما لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه
ويعرف عند الدليل لان المطلق ينصرف الى الكمال فيلزم ان الامر المطلق يكون
امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الاول للاباحة او الندب ناقص في كونه
امرا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر او لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون
الامر الكامل اي الاول للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون
في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجبه تعالى فعلا ليكون الايجاب
محصلا للفعل ومانعا عن تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به
وهو يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل السقوط
او يكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به قال ابن نجيم
ظاهر كلامه انه عطف على لا يتادى فيكون قسما من الغير المحسن الذي هو مرجع
الضمير وهو غير صحيح لان الضمير في لا يتادى عايد الى الغير وفي يكون الى المامور به الحسن
لغيره فيكون ما هو مرجع ضمير هو لا الغير واورد على المصنف انه لا معنى لقوله بعد ما كان الخ
ولو حذفه واقتصر على قوله او يكون حسنا الحسن في شرطه لكان اتم واوجز وجوابه
انه انما ذكره لدفع ما يتوهم ان ما حسن لعينه او الملحق به لا يكون حسنا لغيره ويفهم
دخول ما حسن لغيره بالاولى والجواز تعدد الجهات ولا يخفى انه في هذا المحل نوع
تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام
الحسن لذاته انتهى فهذا القسم يشمل الاقسام الخمسة السابقة وهو اما
ان يكون حسنا لمعنى في عينه وهو قسمان او ملحقا به او لغيره وذلك نوعان ما يتادى

بنفس المأمور به او لا يتأدى فصارت هذا اصنا الحسن في شرط وهو القدرة التي
بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه بمنزلة القسم الثاني وهو الحسن لمعنى في غيره
والغير في هذا القسم القدرة لان العبد المكلف انما يتمكن على اداء ما لزمه بالقدرة
فيكون القدرة مقصودة فصارت الاشياء حسنة بواسطة القدرة كالوضوء فانه انما صار
حسنا بواسطة الصلوة والصلوة في القسم الاخير صارت حسنة بواسطة القدرة كما الوضوء
مثال لما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن لذاته لانه تبرد وانما صار
حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهي لا يتأدى بنفس المامور به وهو الوضوء بل
بافعال مقصودة بعده والجهاد مثال لما يتأدى بنفس المامور به وهو ليس بحسن
في نفسه لانه تخريب بنيان الرب تعالى وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى
او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان الاعلاء
او الدفع باختيار العبد والقدرة التي يتمكن بها على اداء ما لزمه مثال لما يكون حسنا
لحسن في شرط والقدرة شرط في اداء كل مامور به ولا شك في حسن القدرة لان
تكليف العاجز قبيح وهو اي مطلق القدرة نوعان مطلق اي ما لم يقيد بشيء وهو القدرة
الممكنة اشارة الى الفرق بين الماهية لا بشرط شيء والماهية بشرط شيء والماهية
لا بشرط والاول مطلق الماهية والثاني الماهية المطلقة المقيدة والثالث الماهية
المطلقة وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه من غير حرج غالبا قيدنا
بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن
من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه
بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وهو اي المطلق شرط في اداء كل امر اي في اداء
كل ما ثبت بكلام وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره هذه المسئلة
موقوفة على بيان ان التكليف بما لا يطاق غير جائز وذلك لوجهين الاول انه
تكليف العبد طلب ايقاع الفعل منه والتكليف بالشيء طلب حصوله وطلب حصول
ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني

انه

انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا
لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال وما لا يطاق عليه اما ان يكون ممتنعا
لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به
والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره
بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود
مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف
بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر به كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار
حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع
به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد
اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة العبد في افعاله
الا هذا فعند الاشعري هو محال لاستلزامه محالا وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع
الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق
واقع فاجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان ادعى كونه مقدورا
لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غايته ان الله تعالى لا يخلقه
عقيب قصده وبيان الثاني ان القدرة تطلق على القوة التي تصير مؤثرة عند
انضمام الارادة اليها ويعبر عنها بسلامة الاسباب والالات وهي تكون قبل الفعل
كما تكون معه وبعده وتطلق ايضا على القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
وهو القدرة التامة الحقيقية وهي مع الفعل بالزمان عند اهل السنة وان كانت
متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه فاذا علمت هذا
فاعلم ان القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات شرط لوجوب اداء العبادات
لا لنفس الوجوب لان التكليف هو طلب ايقاع الفعل ونفس الوجوب لا طلب فيه

بدليل ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وهو ان نفى الوجوب
يثبت بالسبب والاهلية لان القدرة شرط التكليف ومقدم عليه والتكليف قبل الفعل
لان طلب الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور طلب الفعل الا في المستقبل فالقدرة بالمعنى المذكور مقدم على
الفعل فتعلق القدرة شرط الوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا
والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا
بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير ضرورة ان الفعل بدونها
ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا هو معارض بان الفعل عند جميع شرايط التاثير
واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور ولعدم التمكن من الترك وبانه
لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى
بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف
بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته
التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده
لايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يمكن ان يتعلق
قدرة العبد به وقصده اليه عادة وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته
التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط
عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل وانما قال المص المطلق شرطا
في اداء كل ما لانه لا يشترط في القضاء حتى ان من فات عنه صوم يوم يجب عليه قضاؤه في
النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان
القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل هو ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود الشيء لا يلزم
ان يكون شرط البقاء كالشهود في باب النكاح هذا عندنا ووجب القضاء بالسبب الاول
واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف اخر قال وفي
ايجاب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب عليه
الاداء لعدم القدرة فهو المعنى بقوله والشرط اي شرط الاداء توهمه اي توهم القدرة

على الاداء وامكانها بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام في يوم من الايام
في عرض الخيل فقد فات عليه وقت صلوة فدعا على رجوع الشمس فقبل الله تعالى دعوته
وامر للشمس بان ترجع على مكانها ليصلي فيه لله تعالى وظيفة الوقت في الوقت وهذا الامر
ممكن وجوده من غيره عليه السلام فيجب عليه الصلوة بهذا التوهم ويكفي فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء لا حقيقته وانما يشترط حقيقة
القدرة للاداء اذا كان الغرض هو الاداء واما هيهنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب
فيجب القضاء لبقاء الواجب بالسبب السابق قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين
الاداء والقضاء لان كلا منهما اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان
مطلوبا لغيره يشترط فيه توهم القدرة لا حقيقتها لكن كان اهلا للصلوة في الجزء
الاخير من الوقت فانه يجب عليه اداؤها ليظهر اثرها في وجوب القضاء ولكن فات
منه صوم يوم يجب قضاؤه في النفس الاخير ليظهر اثره في وجوب الايصاء والمواخذة
في الاخرة قال ابن نجيم والحق في الجواب ان يقال حقيقة القدرة لا يمكن ان يكون شرطا
لانها لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف من قدرة سابقة ولو لم يعتبر توهمها
مع وجود سلامة الاسباب والالات للزم التكليف بالمحال وهو باطل حتى اذا بلغ
الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في اخر الوقت اي في جزء منه يسع فيه
التحريمة لزمه اداء الصلوة وان لم يكن قادرا على اداء وظيفة ذلك الوقت ولو كان
اهلا للصلوة وقد بقي من الوقت ما لا يسع التحريمة لا يلزمه القضاء لتوهم الامتداد
في اخر الوقت بوقف الشمس اي لتوهم القدرة على الاداء باستداد الشمس بالوقف
ونظير هذه المسئلة من حلف ليمسن السماء ينعقد يمينه ويحنث عقيبها لامكان
البر في الجملة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب
الخلف وهو الكفارة وكامل يسمى به لانه زائد على الممكنة بدرجة لانه به يثبت
التمكن ثم اليسر والممكنة لا يثبت الا التمكن وهو القدرة الميسرة للاداء
او القدرة يوجب يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة

من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات
المالية اليسر اذ ادائها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان
الاداء ممكن بدونه الا انه يتيسر به ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض
النماء ودوام هذه القدرة الميسرة شرط لدوام الواجب حتى تبطل الزكوة والعشر
والخراج بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فلانها لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه
كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود
وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف القدرة الميسرة لانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت بقوتها
صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ اصل الواجب يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط
بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس
اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر فلو هلك نصاب
الزكوة بعد الحول بعدما تمكن من ادائها ولم يؤد سقطت عنه الزكوة لانه بعد هلاك
النصاب لم يبق الواجب على الصفة التي وجبت بها وقال الشافعي لا يسقط لتقرر
الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي
في الاموال الظاهرة فان قيل اذا استهلك الزكوة بعد تمام الحول بان ينفق
المال في حاجته او يلقيه في البحر انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان قلنا
ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي
عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لو كان دوام القدرة الميسرة
شرطا لدوام الواجب لما وجبت الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان
النصاب شرط لليسر قلنا ما شرط النصاب لليسر لان الواجب ربع العشر

واداء

واداء درهم من اربعين درهما كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن
من اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك لا يتحقق من
غير المالك ولا حد للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان
والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له
وكذا العشر والخراج يجبان بقدرة ميسرة لانه يجب فيه جزء من الخارج لا كله وهو قفيز
هاشمي ودرهم في كل جريب ولان هذا الخارج لو وجب بقدرة ممكنة لما سقط فيما اذا
اصطلم الزرع افة وانما يجب بتمكن الزراعة لان التمكن قام مقام حقيقة
الزراعة حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بعد ما وجبا باسبابهما بهلاك المال
اي الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر لانهما يجبان بالقدرة الممكنة اما صدقة
الفطر فتجب على من هلك نصابا بسبب ان تخلى ما كان فلو كان واجبا بالقدرة الميسرة
يشترط النصاب على صفة النماء فاذا لم يشترط علم انه يجب بالقدرة الممكنة لا
بالميسرة وكذا الحج اذا هلك الزاد والراحلة لا يسقط فلو كان واجبا بالقدرة
الميسرة لوجب مع الخادم والحشم فلما لم يشترط الخادم والحشم علم انه وجب بالقدرة
الممكنة فلم يسقط بهلاك المال لان توهم القدرة كاف لبقاء الواجب فيظهر فائدته
في وجوب القضاء اعلم ان القدرة الميسرة تقتضي وصفا زائدا على نفس الواجب وهو
سهولة اداء الزكوة عند قيام النصاب لان الواجب اذا اتصف بصفة يقتضي بقاء
الواجب بقاء ذلك الوصف ليصير وجوب الاداء حالة الاداء بتلك الهيئة التي وجب
عليه بها في الابتداء واما القدرة الممكنة ليست بزائدة على ذات الواجب كوجوب
الحج بقدرة زاد وراحلة لان الحج قد يتصور على ايسر من هذا وهو ان يكون مؤديا
بالحج بزاد وراحلة مع الوفور وخدم وحشم فاذا لم يشترط صاحب الشرع الزيادة
على الزاد والراحلة عند تفسير قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا علم ان اصل القدرة
شرط لوجوب الحج لا نهاية القدرة فلو شرط نهايته لما سكت على بيان الزاد والراحلة
لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان كما في المؤثر وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به

اذا اتى به على صفة الجهول مع جميع شرائطه واركانه قال بعض المتكلمين لا يثبت
حتى يقوم به دليل قال متكلموا المعتزلة كبشر المريسي وابي بكر الجصاص وغيرهما من
روساء المعتزلة اذا اتى المأمور به لا يثبت له صفة الجواز لوجهين الاول ان الامر
كالنهي والنهي لا يدل على فساد المنهي عنه اذا اتى به كالصلوة في الارض المغصوبة فكذا
الامر فينبغي ان لا يدل على جواز المأمور به بمجرد الامر ولهذا اذا صلى رجل في اخر الوقت
ظانا انه مع الوضوء فهو مأمور به ثم ظهر انه قد توضأ بماء نجس يجب عليه اعادة ما ادى
فلو جاز ما ادى بدلالة انه مأمور لما وجب عليه الاعادة فاذا وجب علم ان الامر لا يدل
على جواز المأمور به بل هو موقوف على امر زائد وراء الامر كذا في المنور والثاني ان من
افسد حجه قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز
المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء من اهل السنة انه يثبت به صفة الجواز
لان الامر يقتضي كون المأمور به حسنا ومشروعا وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا
لان الجواز موقوف على ايجاد المأمور به بشرائطه واركانه فاذا وجد منها علم انه جائز
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي وسع المأمور اتيان المأمور به مع كمال اركانه
وشرائطه فاذا وجد منه وسعه يقع ما اتاه جائزا فيخرج عن العهدة والجواب عن دليلهم
الاول وهو قياس الامر على النهي لنا ان هذا القياس غير جائز لان عدم افساد النهي
الفعل الماتي به المقارن به لان المنهي عنه مجاور للفعل لا نفس الفعل فعلم ان عدم
الفساد بسبب انه مجاور غير متمكن في محل الماتي به فلا اثر للمجاور في افساد الماتي به
وفي صورة اداء الصلوة مع الطهارة بماء نجس انما وجب القضاء اذا تذكر لانه
استعمل ماء نجسا والماء النجس غير مزيل للحدث فعلم انه اتى المأمور به بغير طهارة
ونحن نقول انه اذا اتى بالمأمور به مع فوت شيء من الشرائط والاركان لا يخرج
المكلف عن العهدة ولا يجوز المأمور به فاذا لم يخرج عن العهدة مع وجود الشرائط
والاركان يعود الامر على موضوعه بالنقض وهذا غير جائز وعن دليلهم الثاني ان
الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه

التحلل

التحلل من احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واذا مضى فاسدا
خرج عن امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمضي فيما افسده والنزاع بينهم
لفظي راجع الى تفسير الجواز وهو عند المتكلمين عبارة عن سقوط القضاء
عما اتى به وسقوطه لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن
حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند
اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف
اخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه
لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا
المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس
او في التأخير وقيد بهما لان الاتيان بالمأمور به لا يستلزم القبول
ولذا قال الولوالجي رجل توضأ وصلى الظهر مثلا جازت صلوته والقبول
لا يدرى هو المختار اما الجواز فلان الامر بالشيء يقتضي الاجزاء واما
القبول فلان الله تعالى قال انما يتقبل الله من المتقين وشرائط
التقوى عظيمة انتهى وفي فتح القدير لا يقبل الحج بنفقة حرام مع انه يسقط
الفرض معها وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب
لعدم القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج انتهى كذا قال ابن نجيم
واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا
للشافعي فان عنده عدم صفة الوجوب لا ينفي صفة الجواز لان الجواز والوجوب
من اوصاف المأمور به فليس من ضرورة انتفاء صفة الوجوب انتفاء صفة
الجواز لان الوجوب خاصة والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام
كصوم عاشوراء فانه واجب في شريعة من قبلنا وقد نسخ صفة الوجوب في شريعتنا
وبقي صفة الجواز لان صوم عاشوراء جائز اذا اتى به بالاجماع فعلم ان عدم الوجوب
لا يقتضي عدم الجواز ولان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل

النسخ لا بقاء الجواز لجواز ان يرتفع المركب بانتفاء احد جزئيه فيبقى
الجواز سالما عن المعارض والنسخ وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ
الوجوب بل يتوقف على وجود المحرم قلنا ان الوجوب متضمن للجواز اي مستلزم
لان الوجوب يقتضي ان يخرج المامور عن عهدة المامور به وذلك بالجواز
فثبت الجواز في ضمن الوجوب لضرورة ان المامور يخرج عن العهدة بوقوعه
جائزا فاذا عدم المتضمن لا يبقى ما في ضمنه فعلم ان عدم صفة الوجوب يستلزم
عدم الجواز وانما جاز صوم عاشوراء اذا امر به بدليل آخر وهو فعل النبي عليه الصلوة والسلام
لا انه مشروع بالشرع الاصلي وان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج
في الترك فارتفاعه وهو يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون
بارتفاع احدهما فلا يدل يقينا على بقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب
والامر نوعان هذا فصل تقسيم المامور به باعتبار امر قائم به وهو الوقت بخلاف
ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار
حالة للمامور به في نفسه مطلق عن الوقت المحدود اي المعين الذي يكون
الاتيان بالمامور به فيه اداء وفي غيره قضاء كالزكوة وصدقة الفطر
وهو ان الامر المطلق على التراخي خلافا للكرخي لئلا يعود على موضوعه بالنقض
اختلفوا في موجب الامر فذهب الكرخي وكثير من العلماء الى ان حقه ومقتضاه
الفور اي وجوب اداء المامور به عقيب ورود الامر والدليل على ان حقه الفور
انه لا قصور في ولاية الامر لانه الهنا ونحن عبيده فان الله تعالى امر بالعبادة
علينا ومن قضية امره ان يكون المامور به موجودا عقيب امره كما حكى الله تعالى
بيانا في امره قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الا ان الوجود لو
حصل عقيب الامر لما بقي للمكلفين اختيار في وجود المامور به ولهم اختيار ضروري
فعلم منه ان الامر يقتضي وجوب اداء المامور به عقيب الامر ليحصل نوع اختيار لهم
قلنا في جوابهم ان الامر المطلق انما صار مطلقا عن قيد الوقت ليتيسر تخفيفا على

المكلفين

المكلفين وذلك انما يتصور بان يكون اداء المامور به متراخيا من
ورود الامر لا ان يكون على الفور لان في وجوبه على الفور ضده فيكون
تغليظا فيعود الامر على موضوعه بالنقض وهذا غير جائز من الحكيم كذا في المنور
وقيل ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان
والزمانان الاول والثاني سواء في صلاحية حصول الفعل فيه ولو اقتضى الفور
يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض
او نقض ما وضع له من الاطلاق والصحيح من مذهب علماء الحنفية انه للتراخي
الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال حتى لو اداه
في الحال يخرج عن العهدة فالتراخي عندهم اعم من الفور وغيره ودليلهم ان الامر
جاء للفور اي الوجوب في الحال وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند
الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر
فان عورض بان يقال انه جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند
عدمها يثبت الفور يدفع بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف
التراخي فانه عدم اصلي والمختار ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي
بالمعنى المشهور وهو التقييد بالاستقبال ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما
بالقرينة كذا في التلويح قال ابن الهمام في التحرير وجوبه على التراخي اي جواز
التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته انتهى وهذا احسن من التفسير الاول
لان الحق من قولهم على التراخي افادة جواز التأخير لا التقييد بزمان او عدمه
ومقيد به اي بالوقت المحدود بحيث لا يكون الاتيان في غير ذلك الوقت اداء بل يكون
قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار
وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت او وقته ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا
للوجوب كوقت الصلوة اعلم ان المقيد اربعة اقسام لانه اما ان يتضيق وقته
عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه

الصلوة اخر الوقت ولا يتضيق والثاني اما ان يعلم فضله على الواجب كالصلوة
واما ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان اولا
كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج واما كونه وقت الصلوة
ظرفا للمؤدى مع الصلوة فان المؤدى هي الهيئة الحاصلة من الاركان
المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب
لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اذ زمان
يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه ويفوت
بفوت الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى
لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة والوقت
سبب لوجوب المؤدى اداء لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر
الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء
فان قيل لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد منها بين الاسباب والمسببات
قلنا السبب في الحقيقة ترادف النعم في الاوقات لوجوب الشكر بالعبادات وهو
انما يحصل بالاوقات فجعل الاوقات التي هي المحل سببا مجازا اقامة للمحل مقام الحال
والمتقدمون ذهبوا على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات لاختلاف
نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه الاول قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس والثاني اضافة الصلوة اليه مثل صلوة الفجر والاضافة تدل على الاختصاص
ومطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل كما ان قولنا المال لزيد ينصرف الى الاختصاص
بطريق الملك ولو لم يكن صرفه الى الكامل ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملا بسة
مجاز فالاختصاص الكامل في مثل صلوة الفجر انما هو بالسببية والثالث تغير الصلوة
بتغير الوقت حيث تصح في وقتها الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته
والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب واما جاز ان يكون باختلاف
الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى

اوالاداء

اوالاداء والمدعي سببيته لنفس الوجوب والرابع تجدد الوجوب بتجدد الوقت
هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر
والخامس بطلان تقدم وجوب الصلوة على الوقت فان قيل ان ذلك البطلان
لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقدم الحكم على الشرط ايضا باطل قلنا
لا نم بطلان تقدم الحكم على الشرط فان تقدم الزكوة على الحول الذي هو شرط الوجوب
الاداء صحيح وفيه نظر لان بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط
فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل الوجوب الاداء
ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون
بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا سببيته لا لنفس الوجوب على ما هو
المدعى والمقام ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب
لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقدم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال
ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك
يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة والسادس ان الوقت وان لم يكن
مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك
على الشراء ونحوه فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه
الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان
قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه
اذا بلغ زيد يجب عليه هذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه
مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله وكل من هذه الوجوه امارة تفيد الظن لا
القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد
بكثرة الامارة الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه ثم الوقت سبب لنفس
الوجوب لا لوجوب الاداء ولا لوجود الاداء فههنا وجوب ووجوب اداء
ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهر فالوجوب سببه الحقيقي الايجاب

القديم وسببه الظاهر هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل
وسببه الظاهر اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته
وسببه الظاهر استطاعة العبد او قدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهاهنا
لا يكون الا مع الفعل بالزمان ثم اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف
عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب
في الآجل فمن هاهنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل
وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء
والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى
يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم
او غير ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع الموانع وفي افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور
الى ان القضاء في الصور التي فرضنا بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب
في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون قضاء النائم والحائض ونحوهما قضاء
وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون قضاء النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب
عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب
وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا
الا تغيير عبارة واعلم ان السبب يثبت عند الشافعية بوجوب الاداء باول الوقت موسعا
في البدني بخلاف المالي فيثبت بالنصاب واداؤه الى الحول اصل الوجوب ويتأخر وجوب الاداء
الى الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلولا سبق الوجوب لم يسقط ولولا تأخر وجوب الاداء
لاثم بالموت قبله وعندنا كذلك في البدني ايضا بدليل وجوب القضاء على مستغرق الوقت نوما وهو
فرع الوجوب وقد اتفقوا على انتفاء وجوب الاداء عليه وكذا صحة صوم المسافر عن الفرض
فرع الوجوب عليه وعدم التأثيم بلا اداء في سفره واما الحنفية فقد ذهب بعضهم
الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق
ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان الاستحالة غنية عن البيان فان الصوم مثلا

انما هو الامساك من قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا
حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء
الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك
الفعل والآخر اداؤه وهذا مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب
الاداء فهو الواجب الذي يبتني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية
وهو ان الصلوة والصوم والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة
بل عن معان وراءها يقارنها فبالسبب يكون في تلك المعاني ويشتغل تلك
الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني
بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وهو ضلال ثم قال ان
الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان
يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجد ذلك في باب الصبي والكافر وهو
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيار
الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه
وان اخره الى العدة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان
الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولد اداء ما وضع في ذمة الصبي
من كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى
بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق وذهب صاحب التنقيح الى ان نفس الوجوب هو
اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به
وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة
فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم
الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب
ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهما
وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم

ما لا يتأدى صوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم
لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وانتفاء مانع من هؤلاء غير لازم لعدم
الخطاب وقيام المانع فان قيل فلا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب
واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء واما في الثاني
فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة
ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة وفيه نظر لانه ان اريد
بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم
والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه
اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها
كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب
اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقية الوجوب على ذلك الشخص
وانما يتوقف على وجوبه في الجملة بانا يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت
وجوب بدون وجوب اداء وكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه
في حال قيام العذر ان يقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة
ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال ولو قلنا ان الوجوب
هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا ولما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد
ان يذكر ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال وهو اي الوجوب انما ان يضاف
الى الجزء الاول من الوقت او الى ما يليه ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص
او الجزء الاخير عند ضيق الوقت بمعنى انه اذا ادى في الجزء الاخير فما اتصل الاداء به
هو السبب فلو قال اما ان يضاف الى ما اتصل الاداء به ليشمل الثلثة ويكون اخصر
واحسن ومن هنا علم انه لا معنى لقوله الجزء الناقص اذ ليس كل وقت يكون اخره
ناقصا والمراد بالاخير مقدار ما يتمكن فيه من الاداء ومقدارنا ما يتمكن من عقد التحريمة

فقط

فقط واجمعوا ان خيار التخيير الى ان لا يسع الا جميع الصلوة حتى لو اخر عنه يأثم
ثم ظاهر كلامهم ان الجزء الاخير هو السبب ان اتصل الاداء كما صرح به الهندي وهو
مشكل لان السبب لا يقارن المسبب وانما يتقدمه متصلا به فالتحقيق ما في
التنقيح من انه الجزء الذي اتصل به الاداء وفي التقرير وللعلامة الحموي ان المراد
بآخر الوقت هو الجزء الاخير بناء على ما تقدم من توهم الامتداد في الوقت
فعنده يعتبر امر حال المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها وصفة ذلك
الوقت من حيث الصحة والفساد كذا قال ابن نجيم او الى الجملة يعني ان السبب
الجزء الاول فان اتصل الاداء به تقررت ذلك السببية لعدم المزاحم وان لم يتصل
به ينتقل السببية منه الى الجزء الذي يليه ابتداء الشروع الى اخر الوقت فان اتصل
الاداء به تقررت السببية فيه والا ينتقل الى الجملة فيصير كل الوقت سببا للقضاء لان
السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة الظرفية واذا ارتفعت عاد الى
الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال والحاصل ان سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع
فان قيل الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركعة فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء
الزمان ما يصلح ان يكون سببا للوجوب فكيف يتصل به قلنا نعم لكن لما كان الشروع
عقيبا اعطي حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب اعلم ان الشرط هو الجزء
الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت
وقع على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالتأخير
من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته والا فالبعض
اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجود الاداء بعد وقته وكلاهما
باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر
الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع
الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع الاجزاء والحاصل انه بين ظرفية كل
الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم

وقد ثبت الاول فانتفى التالي ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على
التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت بقدر ما يسعها
فاللازم باطل بالاجماع ولا اخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت
لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا
لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الاخر
فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال
بالمسبب ولا حاجة للعدول من القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب ههنا نفس
الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود
اعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطة نفس الوجوب فيعتبر الاتصال به فان اتصل
الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا
الى الجزء الاخر الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء
من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل واقتضاه
فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل
الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه بالسببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى
ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول
على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال
والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر السببية
موقوف على اتصال الاداء فيكيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها
وهو عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى اخر ثم اعلم ان وجوب الاداء يثبت
اخر الوقت وهو ما اذا تضيق الوقت على الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من
الوقت اذ هنا يتوجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات
في الوقت لا شيء عليه لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون اتيانا بالاداء الواجب
وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب ثم اذا كان الجزء

الوقت

وهو الاداء بالجزء الاول ... وهو الاداء الخ ... قبيل الاداء

الذي يتصل به الاداء سببا فهذا الجزء ان كان كاملا فلا يؤدي ناقصا وان
كان ناقصا يجب الاداء ناقصا فلهذا اي فلاضافة الوجوب الى كل الوقت
اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاخر لا يتادى اي لا يقضى عصر امسه الذي وجب
في الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت الذي
تغير قرص الشمس فيه وهو عصر يومه لان الكامل لا يؤدي ناقصا فان قيل السبب
وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا
في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار
كون العبادة فيه تشبها بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محلية
وبقيت سببيته وكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من
صار اهلا في اخر العصر وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا
للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد بخلاف عصر يومه فانه يؤدي في الوقت الناقص
لانه وجب ناقصا فيؤدي كما وجب لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية
فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتادى بصفة النقصان فان قلت
اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت
احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا بنقصان سببه قلنا المراد من قولنا
وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في
الاداء انما يحتمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان
لانه لا جابر له في الغايت ولئن سلمنا انه يجوز لكن السبب ناقصا في الاصل كان
ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد ما مضى الوقت لا يتصف بالكمال
وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في اخر الوقت
لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي حكم هذا القسم
وهو ما يكون الوقت ظرفا للواجب وفاضلا عنه ويسمى ذلك الواجب الموسع
اشتراط نية التعيين اما اصل النية فشرط لصيرورة الصوم عبادة الى ما عليه

واما التعيين فشرط لان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلما تعدد
المشروع لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم مثلا ان يقول نويت ان اصلي الا بتعيين
الوصف وهو ان يقول فرض الوقت او يقول فرض هذا الظهر كذا في المنور وقال ابن نجيم
نية الظهر الموقت باليوم تعيين وان خرج الوقت وكذا المقرون بالوقت ان لم يخرج فاما
خرج ونسيه لا يجزيه في الصحيح وفرض الوقت كظهر الوقت الا في الجمعة الا من معتقد انها
فرض الوقت وان نوى الظهر لا غير قيل لا يجزيه لاحتمال فائتة عليه وفي فتاوى العتابي
الاصح انه يجزيه كانه قيل انما وجب التعيين لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي
ان يسقط التعيين فدفعه بقوله ولا يسقط هذا التعيين بضيق الوقت
بحيث لا يسع لغير هذا الواجب لان سعة الوقت افاد شرطا زائدا وهو كان اصليا وهو
وجوب التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض المفضية الى ضيق الوقت
كالنوم والاغماء في اول الوقت ولا بتقصير العباد ايضا لان الحكم قد لا يزال بزوال
السبب كالتبختر في الطواف ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء كالحانث اي لا
يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء
للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين
الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد اختيار
فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار
في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك
الجزء وقت الفعل كما في خصال كفارة اليمين فان الواجب على الحانث في اليمين
احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين
المكلف قصدا او لا نصا بل الخيار اليه ما شاء فيفعل فيصير هو الواجب بالنسبة
اليه وفي هذه اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء
من الوقت ويتعين بفعله وفي المنار هو احد الامور ويتعين بفعله لكما يقال
في الموسع يجب اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء

وفي

وفي المنار ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل
احد شيء اخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر
او يكون الوقت معيارا اي مقدارا له اي للمؤدي اي يقدر المؤدي بقدر الوقت
ويطول بطوله ويزداد بازدياده وينقص بنقصانه وسببا للوجوب وشرطا للاداء
لم يذكره المص لانه عرف من كونه موقتا اما الوقت شرط للاداء بخلاف كونه سببا
ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة
ولهذا خصصهما بالذكر كشهر رمضان فان الصوم قدر بالوقت يزداد
بازدياده وينتقص بانتقاصه وعلم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان
بالمعيار وهو شرط للاداء الصوم لانه لا يتحقق الاداء بدونه ويفوت بفوت
الوقت وسبب لوجوب الصوم لقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وهذا الكلام للتعليل فانه اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول يكون الصلة علة مثل
للخبر وانه اذا حكم على المشتق كان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله فمن
شهد منكم الشهر فليصمه معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم الى الشهر
كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو انما يكون
ثابتا به لان الثبوت بالسبب يفوق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود
الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب
الذي هو وجود شرعي مفضي الى الوجود الحسي مقامه ولتكرر الصوم بتكرر الشهر
ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب اعلم ان ظاهر كلام المص ان الشهر
معيار وسبب والاول ليس بمشكل لان الشهر اسم للايام والليالي والمعيارية
انما هي لليوم فقط واما الثاني ففيه خلاف والمختار عند الكرخي ان الجزء الاول
من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع
عند طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل صوم بسبب ولانه
الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق

شهود الشهر بناء على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للجميع الا ان
السبب هو الجزء الاول منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية
لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول الليلة من الشهر
ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض
في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس
وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كما في الصلوة في اخر الوقت وكل من هذه الوجوه
وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
قال ابن نجيم لم ار لهذا الخلاف ثمرة في الفروع والتحقيق ما ذهب اليه السرخسي لانه
على قول غيره يلزم مقارنة السببية لان الجزء الاول من كل يوم سبب لوجوب
الصوم مع وجوبه في الجزء الاول وقد جمع بين القولين في الهداية فقال في فتح القدير
لانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر انه تكرر
سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره انتهى واذا كان الوقت
معيارا للمؤدى فلم يبق غيره او غير ذلك المؤدى مشروعا او غير مشروع لان المراد
بالمعيار كون الوقت مقدرا بقدر ما وجب في ذمة المكلف وهنا كذلك فلم يبق
معيارا فلا يكون محلا للغير ولا يشترط نية التعيين او نية كونه صوما
من رمضان وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية
عبادة كاصل الصوم فيشترط النية للوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما
شرطت للاصل قلنا ان صوم رمضان لما صار متعينا لوظيفة الوقت
لا يبقى غيره مزاحما لتلك الوظيفة فصار الصوم متعينا في الزمان
فكان كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين فيه تعيين فلا حاجة
الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم بان يقول نويت ان اصوم لان الاطلاق
في التعيين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال الاخر يا انسان
فالمراد به زيد ويقع المظان في الوصف مثلا ان يقول في ايام رمضان نويت

ان اصوم لما وجب علي من قضاء او نذر او للنفل فانه يجزيه عن رمضان لانه
نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف لانه لم
يكن مشروعا فبقي اصل الصوم وهو متعين فان قيل نية النفل اعراض عن الفرض
فصار بمنزلة ترك النية قلنا الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو
ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند ابي ح رحمه الله يعني يصاب بفرض
الوقت مع الخطأ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فانه يجوز له ان ينوي واجبا
اخر غير رمضان من القضاء والنذر وهذا خلافا لابي يوسف ومحمد فان عندهما لا يجوز
للمسافر ان ينوي واجبا اخر لان المسافر مترخص في السفر بالاكل بسبب انه يلحق
اليه بالصوم مشقة فيسقط عنه رخصة والشرع رخص له الاكل لهذا العذر فاذا
اختار الصوم علم انه قادر غير عاجز فصار كالمقيم فيقع عن صوم رمضان
ما نوى كالمقيم اذا نوى بمطلق الاسم يجزي عن رمضان ولابي حنيفة ان المسافر مترخص
بترخيص الشرع لان الشرع رخص له ان يصرف منافع ايام رمضان الى مصالح
بدنه تيسيرا فلما صح للشارع ان يصرف الى مصالح دينه وهو قضاء دينه وهي
اهم من مصالح بدنه لانه لا يعاقب بترك مصالح بدنه ويعاقب بترك مصالح دينه
فصرفه الى مصالح دينه اولى بهذا الدليل وبهذه النكتة ينبغي ان لا يجوز للمسافر
نية صوم النفل في السفر لان صوم النفل غير واجب على المسافر وهو ليس بمؤاخذ
بخلاف صوم القضاء فانه مؤاخذ فلا يترجح صوم النفل على منافع البدن بل ترفه
المنفعة بدنه اهم فاذا كان منافع بدنه اهم لا يجوز صوم النفل لان الشرع
لما رخص بالاهم لا يبطل رخصته لما هو ادنى فلهذا ينبغي ان لا يجوز النفل
ولابي حنيفة رحمه الله ثلث روايات في هذه المسئلة وهو ان ايام رمضان في حقه
بمنزلة ايام شعبان في عدم وجوب اداء صوم رمضان في السفر فلو كان في ايام
شعبان يجوز له صوم القضاء وصوم النفل فكذا في ايام رمضان بهذا الاعتبار
بخلاف المريض او المسافر بخلاف ما اذا نوى المريض في ايام رمضان عن واجب اخر

يصير من رمضان لان رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات
سبب الرخصة في حقه وعلم انه غير عاجز فيكون كالصحيح ونية الصحيح يقع عن رمضان
فكذا هذا واما رخصة المسافر متعلقة بالسفر لا بحقيقة العجز فلا يظهر بنية الصوم
عن واجب اخر او عن النفل انه غير عاجز فلا يصير صومه عن رمضان هذا المختار لفخر الاسلام
وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية ان المريض اذا نوى
النفل او واجبا اخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض
لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما
يضر به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص
لخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص لحقيقة العجز في النوع الثاني قال ابن
نجيم هذا ليس بتوفيق لان المرض الذي لا يضره الصوم خارج عن المبحث لانه صحيح في حق
الصوم وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي ح
انه يقع عن فرضه وهو الاصح لما ذكرنا من الدليل الاول وروى الحسن عنه انه يقع عن النفل
لما ذكرنا من الدليل الثاني وهو ان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه
كشعبان فيصح النفل فيه كما في شعبان فيه بالواجب والنفل لانه اذا اطلق النية فالاصح
انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل
انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون الوقت معيارا لا سببا كقضاء رمضان
والنذر المطلق والكفارات فان الوقت معيار لقضاء لا سبب له لان سبب القضاء هو الذي
وجب به الاداء وسبب الصوم المنذور النذر وسبب صوم الكفارات ما نسب اليه من
ظهار او قتل او يمين فلا يعتبر الوقت سببا لها لكنه معيار لان الصوم لا يتصور
الا في بياض النهار ولان الليل غير محل للصوم لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم
الوصال فلهذا صار معيارا لانه لا بد لكل صوم من اليوم والنذر المعين مثل
نذر صوم يوم الخميس ونذر صوم شهر رجب من هذا القسم لان الوقت فيه معيار
لا سبب لان السبب هو النذر لكنه اشبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت له ولذا الصوم ولهذا

يتأدى

يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب اخر لان تعيين وقت المنذور
انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل
حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر
فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى ويشترط نية التعيين فيه اي في قضاء رمضان
والنذر المطلق لان قضاء رمضان والنذر ليس بوظيفة الوقت ولا هو متعين
في الوقت فيعتبر له مزاحم فاذا ازدحمت العبادات في وقت واحد لا بد من التعيين
والتعيين انما يحصل بالنية في الليل فيشترط النية للتعيين ولا يحتمل اي قضاء
رمضان وكذا المنذور الفوات لان الفوات انما يتصور في الموقت والقضاء
والنذر غير موقتين فلا فوات لهما قضاء هذا كالزكوة في عدم الفوات بخلاف
الاولين وهما ما كان الوقت فيه ظرفا وما كان معيارا وسببا لانهما موقتان
فيفوت الاداء فيهما بفوات الوقت او يكون الوقت فيه مشكلا والمراد بكونه
مشكلا كونه ذا شبهين اشار اليه بقوله يشبه المعيار والظرف كالحج اي وقته وبتعين
اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد اعلم ان وقت الحج مشكل في الزيادة
والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته
يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما
بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب فلو اتى به في العام
الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب فورا مضيقا
لا يجوز تاخيره من العام الاول فيتعين اشهر الحج من العام الاول اداء له لانها
لا يزاحمها واحد من الشهور وكذا ادراك المكلف الى عام اخر غير ظاهر وموته في عام
واحد غير نادر فيجب عليه الحج فيها تحرزا عن الفوت بالتعيين فياثم بتاخيره وعنده
والعام الاول لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين
من جنس واحد وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره عن العام الاول وكان اشهر

الحج من كل عام صالحا للاداء كما جزء الوقت في الصلوة فاذا مات بعد الاشهر من العام
الاول الى النهار للصوم فاشبه الظرف فيثبت الاشكال فقوله ويقضي اشهر الحج اه بيان
للاشكال بوجه اخر وقيل هذه المسئلة مبنية على ان الامر المطلق للفور عند ابي يوسف
وللتراخي عند محمد وكلا منهما ضعيف والمعتمد ان الخلاف في هذه المسئلة ابتدائي فان
قلت كلامهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول
بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف
يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان
وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضيق للاحتياط
لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع
نظرا الى الحال في بقاء الاداء لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا ياثم بالتاخير
لو مات في العام الثاني حتى ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان
الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد ويتادى
الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لا بنية النفل لان الحج يشبه الظرف
ويشبه المعيار فلشبهه بالظرف لا يتادى بنية النفل كالصلوة ولان الدلالة لا تعارض
الصراحة ولشبهه بالمعيار يتادى باطلاق النية كصوم رمضان ولان في الاطلاق
دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد المسلم النفل وعليه حجة الاسلام والكفار
مخاطبون بالامر بالايمان اي مكلفون بقوله تعالى امنوا اجماعا لعموم دعوته
عليه السلام وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها
لانها للزجر وهم اليق به ويجب اجزاء حد الشرب وادخال التعزير جعلا للعبد تحت العقوبات
وبالمعاملات كالبيع والاجارة والشركة والمضاربة والوديعة والنكاح والطلاق ق
والعتاق ونحوها لان المطلوب منها امر دنيوي وهم اليق به لانهم اثروا الدنيا
على العقبى وبالشرايع اي الفروع والعبادات كالصلوة والصوم ونحوهما
في حكم المؤاخذة في الاخرة متعلق بقوله مخاطبون بالشرايع خاصة بلا خلاف

يعني

يعني انهم يؤاخذون بسبب تركهم اعتقاد فرضية الشرايع لان ذلك الاعتقاد يجب
على المكلف كما يجب عليهم الايمان بالله تعالى لان موجب الامر اعتقاد الوجوب واللزوم
ثم الاداء واما في حق وجوب الاداء اي اداء العبادات في احكام الدنيا فكذلك
اي مخاطبون عند البعض اي عند مشايخنا العراقيين وهو مذهب الشافعي فانهم
يقولون الكفار مخاطبون بجميع اوامر الله تعالى ونواهيه لقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي كنا تركنا الصلوة وتركنا
اطعام المسكين ويتمسك به الفريق الاخر ويقول معناه تركنا اعتقاد ما اوجب الله تعالى
على عباده من العبادات ولقوله عليه الصلوة والسلام فان بذلوا الجزية لهم ما
للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ولان الكفر لا يصلح مخففا فان قيل ان العبادات
لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة قلنا لا يبعد كونها
معتدا بها مع الكفر لانها تجب عليهم بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط
الطهارة ويقول الفريق الثاني ليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ
نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند الياس لانه غير مفيد فكذا ههنا
والصحيح عند عامة مشايخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات كالصلوة والصوم والحج والزكوة اما الصلوة فتسقط من الحايض
والنفساء والمغمى عليه اذا زاد على يوم وليلة والصوم قد يسقط من الحايض والنفساء
والمجنون المستوعب بالشهر والزكوة قد تسقط بعد الحول عمن جن جنونا مطبقا
بالحول ومن هلك ماله بعد حولان الحول والحج قد يسقط وجوبه عن الفقير لان
المكلف انما يجب عليه الحج اذا قدر على زاد وراحلة فاذا لم يقدر عليهما كانه قد
سقط عنه اداء الحج كما سقط الصلوة والصوم عمن عجز عنهما وتمسك هذا
الفريق قوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم
ان اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى افترض خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية
الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض وذكر الامام

وهم البخاريون

شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا منها ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات ولا خلاف بين الفريقين في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادة زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون في الآخرة بترك الاعتقاد قال ابن نجيم والحاصل ان مشايخنا افترقوا ثلث فرق فمشايخ سمرقند قالوا لا يجوز التكليف بالشرائع وصحة الايمان حال عدمها لا لكونه شرطا بل لخصوصية فيه وهو انه اعظم العبادات فلا يجعل شرطا تابعا في التكليف فلا يعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع واتفق من عداهم على تكليفهم بها وانما اختلفوا في ان التكليف في حق الاداء ايضا اي كالتكليف في الاعتقاد او الاعتقاد فقط فقال العراقيون بالاول كالشافعية فيعاقبون على تركهما وقال البخاريون بالثاني فيعاقبون على ترك الاعتقاد لا على ترك الاداء وبهذا ظهر ان قول المصنف كغيره مخاطبون في حق المؤاخذة بلا خلاف ليس بصحيح لان مشايخ سمرقند قد خالفوا الا ان يراد بلا خلاف بين العراقيين والبخاريين ومنها اي من الخاص النهي وهو في اللغة المنع وعند النحاة قول القائل لغيره لا تفعل وعند الكلاميين بناء على انه النفسي طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء حتما فالنهي النفسي يعم التحريم وخرجت الكراهة النفسية بقوله حتما وعند الاصوليين بناء على انه اللفظ لانه بحثهم منه باعتبار وجود الانتهاء قول القائل لمن دونه لا تفعل كما في المغني لا بناء على ان العلو شرط فيه مطلقا والاكثرون على ان العلو لا اعتبار به فيه وانما الشرط الاستعلاء ومنهم المصنف ولذا قال قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وطلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ويخالف الامر من جهة انه يقتضي الفور والتكرار

او التكرار

او الاستمرار بخلاف الامر وانه اي النهي يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه كما قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وانما اختار لفظ الاقتضاء اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وقبح عين المنهي عنه اما بقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه في الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم وذكر القاآني ان المراد من القبيح لعينه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته وذلك نوعان وضعا تمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور النوع الاول ما يكون اللفظ موضوعا بازاء شيء قبيح لعينه كالكفر لان لفظ الكفر موضوع بازاء قبيح معنى وهو التكذيب والانكار بعد قبول ما امر الله تعالى وهو التصديق والتوحيد بقوله تعالى امنوا بالله ولا تكفروا او شرعا والنوع الثاني ما علم قبحه شرعا لا وضعا اي علم شرعا بدلالة اللفظ الموضوع والقبيح لعينه حرام لعينه او يكون قبيحا لغيره وذلك اي القبيح لغيره نوعان وصفا اي من جهة الوصف وهو اللازم للمنهي عنه الخارج عنه ومجاورا اي من جهة المجاورة وهو الشيء الذي يصحب المنهي عنه ويفارقه في الجملة ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كالكفر مثال لما قبح وضعا لانه

صنوعا

واضع اللغة وضعه لفعل قبيح لذاته عقلا من غير توقف على ورود الشرع لان
قبح كفران النعمة مركوز في العقول كما ان شكر المنعم واجب عقلا ومن هذا النوع
الظلم والعبث والكذب واللواطة كما ذكره القاآني وهو صريح في ان اللواطة
قبيح عقلا كما هو قبيح شرعا وطبعا فلهذا كان اقبح من الزنا لعدم قبحه طبعا
كذا قال ابن نجيم وبيع الحر مثال لما قبح شرعا لان العقل يجوزه كما في قصة
يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لعدم المحل لان المحل المال وهو ليس بمال وصوم
يوم النحر مثال لما قبح وصفا لان صوم يوم النحر قبيح لمعنى في غيره وهو العيدية
وهي وصف اليوم والصوم مقارن باجزائه وهي ساعاته فيصير الوصف لليوم
وصفا للصوم بواسطة اجزاء اليوم لان الصوم لا يخلو عن مقارنة اجزاء اليوم
فيكون وصف اليوم وصفا للصوم بالواسطة والبيع وقت النداء مثال لما قبح
مجاورا لان البيع وقت النداء لا يخلو من ان يحصل مع السعي وهو غير منهي
لان ترك السعي لم يوجد فيه او يحصل مع ترك السعي وهو منهي بقوله تعالى اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فامر الله تعالى
بالسعي والبيع اذا كان سببا لترك السعي صار قبيحا لانه فعل به ترك
امتثال امر الله تعالى فيكون قبيحا الا ان القبح لمعنى مجاور للبيع لان نفس البيع
يجتمع مع السعي والترك ليس بلازم للبيع فيكون للمجاورة واعلم ان الموجب
للقبح اذا كان لازما في القسم الاول كان اشد اتصالا بالمنهي عنه فاوجب فساده
كما في الصوم المذكور لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس
الشروع صار جانيا فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا او في المنح عليه تقرير
ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو
حرام بالاتفاق فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان
الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة لانها انما يجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة

وان

وان لم يتم صلوة ما لم يجتمع ولم تتقيد بالسجدة والمنهي فيها هو الصلوة والمضي
فيها يكون امتناعا من ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا
للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية
وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فتركه فاذا تركه يلزمه القضاء وفي القسم
الثاني لما كان الموجب للقبح ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت
النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة تنزيه والنهي عن الافعال الحسية
الفعل الحسي ما يتوقف فهمه الى الحس ولا يحتاج في علمه الى الاستدلال بالدليل كذا
في المنور وماله وجود حسي فقط اي لا وجود شرعي كالزنا وشرب الخمر كذا في
التوضيح وفي التلويح هو ما يتوقف تحققه الى الحس يقع على القسم الاول
وهو ما قبح لعينه الا ان الدليل على ان النهي لقبح غيره كالنهي عن الوطء في حالة
الحيض فيد لا الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى لا لذاته لان
وطي المنكوحة جائز ويمكن انفكاك الاذى عنه بزوال الحيض والنهي عن الامور
الشرعية كالصوم والصلوة والبيع والاجارة الشرعي ما يتوقف فهمه الى الشرع
او ما يتوقف تحققه على الشرع او ما له وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع
فانه وجود حسا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا
الوجود له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين
يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري مثلا وذلك المعنى
هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا
وجد مع الخيار يحكم بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي
يقع على القسم الثاني وهو المنهي عنه الذي اتصل القبح به وصفا اي لوصفه
وعبارة المصنف هذه ليست باولى لانه قيد باتصاله به وصفا وكذلك الا انه
لغيره سواء كان ذلك الغير وصفا او مجاورا فان النهي عن الصلوة
في الارض المغصوبة من قبيل النهي عن فعل شرعي مع انه مجاور لا وصف قد

امتد زعمه بعضهم بانه انما قبح لكونه اكثر او اشد لان القبح ثبت اقتضاء للنهي
فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي يعني ان الاصل في النهي ان يعتبر للمنهي
عنه قبيحا لعينه لانه لا قصور في الناهي ولا في اللفظ فيقبح لعينه لان مطلق اللفظ
اذا لم يوجد فيه قصور يقتضي كمال المراد وهو كونه قبيحا لعينه كما في الامر يقتضي
ان يكون المامور به حسنا لمعنى في عينه الا ان هذا الكمال لا يتصور في الامور
الشرعية لان القبح فيها اذا ورد عليها النهي ثبت اقتضاء للنهي والثابت
بطريق الاقتضاء انما يثبت لتصحيح المقتضي فلا يثبت على وجه يبطل به المقتضي
وهو النهي لان النهي لا يتصور عما لا يكون فلو ثبت القبح في الامور الشرعية
بورود النهي لمعنى في عينه يعود النهي على موضوعه بالنقض ولم يبق الامر المشروع
موجودا فلا يعتبر امتناعا بالنهي بل يعتبر لعدم المشروعية كصوم الوصال فثبت
ان النهي عن الشرعي يقع على القبيح لغيره والكامل منه القبيح لوصف فيقع عليه
اذ لا مانع منه ولهذا اي ولكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا على ما قبح
لغيره كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله
غير مشروع بوصفه اي صحيحا باصله فاسدا بوصفه اما الربوا فله اطلاقان في القران
احدهما الفضل المزيد ومنه قوله تعالى لا تاكلوا الربوا والثاني الزيادة ومنه قوله
تعالى وحرم الربوا الا ان الحرمة لا تتعلق الا بالافعال والمراد هنا بيع الربوا
فهو من باب مجاز الحذف اي البيع المشتمل على زيادة الحرمة وهو مشروع باصله
لان ركن البيع وهو الايجاب والقبول اوجد من اهله في محله غير مشروع بوصفه
وهو الفضل في العوض وكذا سائر البيوع الفاسدة مشروعة باصولها لوجوده
اي الركن في المحل غير مشروعة بوصفها وهو الشرط الفاسد لانه يفسدها لان الشرط
امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا
المقام وصوم يوم النحر مشروع فيه باصله من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم
يوم النحر صح وكذا يفطر ويقضيه فالوا الوصف بذكر المنهي عنه كما قال لله علي صوم يوم

النحر

٢ يجوز الدليل [illegible] يقتضي القبح وللنهي [illegible] يقتضي الاركان ولا يصح [illegible] الامر [illegible] يقتضي القبح لعينه وهو [illegible] الاركان فيكون [illegible] المقتضي [illegible] وهو القبح [illegible] المقتضي وهو النهي بان لا يكون [illegible] القبح لعينه وحكم ببطلان النهي [illegible]

وفائدة النهي الثابت لو فعل وهو القبح [illegible]

[illegible] الا بفضد العقد و[illegible] لا عن [illegible] اذا كان من اهل [illegible]

النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضتي بخلاف ما لو قالت غدا
وكان الغد يوم حيضها صح نذرها وفي الهداية لو صامه يكون ماثوما لانه التزم
كذلك ومن حيث كون الصوم امساكا من قصد القربة وقهرا للنفس مخالفة
هواها والنهي انما هو لهذا الوقت باعتبار انه يوم اكل وشرب على ما ورد
به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج
او باعتبار ان الصوم في هذا الوقت اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف
لازم للصوم غير داخل في مفهومه الخ اما الصحة في المعاملات عبارة عما يترتب
اثارها من مطلوب التفاسح شرعا والفساد عبارة عما يترتب بها مطلوب
التفاسح والبطلان عبارة عن عدم ترتيبها اصلا لتعلق النهي بالوصف
لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كاللآلي اذا صفرت لحسن
لعينه ويقبح لغيره ولانه قبيح للعارض على الاصلي فصح باصله الصحة تتبع
الاركان والشرائط اعلم ان النهي يقتضي ان يعتبر اصل المنهي عنه في الامور الشرعية
مشروعا بعد توجه عليه النهي ويعتبر امتناعا بسبب النهي لا يكون غير مشروع فلهذا لم يتغير
الامور الشرعية اذا ورد عليها النهي قبيحا لعينه وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون
متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد ليكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل
فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان
الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس ووطء الاخوات لان
النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي لتعرف المخاطب بالمنع
لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع
بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فالنهي امتناع الاطلاق فلم يبق مشروعا
لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور
بالصوم والشرع وسع الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة
فالى الشارع فقي يوم النحر لما اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل

[illegible] النهي [illegible] الاركان [illegible] البيع [illegible] لا لعينه [illegible]

من العبد والمعترض عليه بان النية وردت مطلق الصوم فيحمل على حقيقته
والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية
في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم الا الامساك من الفجر الى المغرب
مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار صوم النحر
بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل المقام ان النهي
عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبيح لعينه وبواسطة القرينة يحمل على
القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه
وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق
على القبيح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لعينه وقال الشافعي
بالعكس وثمرته انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع
بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى ذلك
في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم
في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع
فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع
الشرعي والقبح اذا ثبت ان الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على انه قبيح لعينه
فباطل وان دل على انه قبيح لغيره فذلك الغير اما كان مجاورا فهو صحيح مكروه واما
كان وصفا ففاسد عندنا وباطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على انه قبيح
لعينه او لغيره فقبيح باطل وفاسد بوصفه لعدم الدليل على انه قبيح لوصفه عندنا في
وباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام فان قيل بيع الحر وبيع المضامين و
الملاقيح ونكاح المحارم من الامور الشرعية وقد نهي عنها مع انها قبيحة لعينها وباطلة
اجاب عنه المص بقوله والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي
فكان النهي عنها نسخا لعدم محله اي محل النهي لان ركن البيع وهو المبيع معدوم
فلا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا

عن

عن النفي والنسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية وكذا النفي بخلاف
النهي والجامع بينهما ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة الثابتة
بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة الثابتة بالنهي فيصير مشروعية هذه الاشياء
معدومة فلا يرد علينا هذا النقض لان دعوانا في النهي اذا ورد على الامور الشرعية
لا في النفي لان النفي لنسخ المشروعية والنهي لتقريرها والشارح اخذ في الوصف
والنفي في الاصل قال ابن نجيم الظاهر ان الضمير في قوله لعدم محله راجع الى النفي المعرف
المفهوم مما سبق فان محل البيع المال وهو مفقود في بيع الحر والمعدوم ومحل النكاح
الانثى من بنات ادم مما ليس بمحرم فهذه الاشياء وان كانت من قبيل الفعل
الشرعي المقتضي لمشروعية الاصل وصحته لكن انعدم الحكم لعدم المحل لا للنهي المص مضامين
جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما
في البطن من الجنين قيل ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعل مجازا عن
النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو انتهاء الحكم الشرعي
فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم قلنا المراد به الاعدام
وهو بيان لمعنى النفي فلا تطويل فيه على انها مباحة بالاباحة الاصلية وقال في التلويح
في بحث النسخ والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى
في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة وقال الشافعي في الباب متعلق
ينصرف المامور في الفعل الحسي والشرعي ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول
وهو القبيح لعينه وينصرف بالقرينة الى القبيح لغيره قوله لا يكمال النهي حال ان قلنا
بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال كما قلنا في الحسن في الامر
عند الاطلاق ينصرف الى الحسن لعينه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر
وتقرير الدليل انه لا قصور في المتكلم ولا في اللفظ فيوجب كمال القبح في المنهي عنه كما قلنا في
الحسن في الامر لان النهي في اقتضاء القبح موضوع حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن
لان صيغة النهي وضع للشيء القبيح كما قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وهو قبيح

فيثبت الفتح في البابين على الكمال وهو ان يصير قبيحا لمعنى في عينه الا ان يدل الدليل
على ان يصير قبيحا لمعنى في غيره كالبيع وقت النداء والوطئ حالة الحيض
ولان المنهى عنه معصية وفعل حرام قلنا نفس المنهى عنه لا يلزم ان يكون معصية
الا اذا كان النهى عنه لذاته فلا يكون مشروعا فيكون قبيحا لعينه لان بينهما
اي بين ما يكون معصية وبين ما يكون مشروعا من التضاد قلنا لا تنافي
بين المعصية والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع
باصله ومعصية بوصفه ولهذا اذ لكون المنهى عنه قبيحا لعينه قال الشافعي
لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة نعمة مشروعة حسنة
من حيث ان الاجنبية تلحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة والزنا
معصية فلا تنال النعمة بما هو معصية اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب
ولا يفيد الغصب الملك لان الملك نعمة من الله تعالى يتصل بها الانسان الى مقاصد
الدين والدنيا فلا ينال بما هو محظور وقبيح ولا يكون سبب المعصية كسفر الابق
وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة لان الله تعالى انعم على عباده في اباحة الافطار
في السفر وقصر الصلوة وهو نعمة من الله تعالى فلا ينال بما هو محظور وهو سفر المعصية
ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء لان الاستيلاء على مال المسلم محظور بقوله
تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض فالله تعالى حرم
الانتفاع باموال المسلمين بغير تراض والتراضي غير موجود في استيلاء الكفار فيكون
حراما والملك حسن مشروع فلا يثبت بما هو محظور والجواب عن اقواله في هذه
المسائل اما المصاهرة فانما تثبت في الزنا لا بنفس الزنا حتى يرد ما قلت بل لكونه
سبب الولد وهو الاصل في ايجاب حرمة المصاهرة لان الجزئية والبعضية سبب للحرمة
لان الاستمتاع بالجزء حرام لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله
عليه السلام ناكح اليد ملعون وذلك حاصل في الولد لان الجزء من الواطئ والموطوءة
يصيران شيئا واحدا فيثبت الحرمة بينهما اي بين الزاني والمزنية بواسطة الولد ولا

ولا عصيان في الولد فيثبت حرمة المصاهرة بسبب الولد لا بذات الزنا ثم يتعدى
الحرمة من الولد الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات
الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية
في حق ادم عليه السلام فاما قيل لم قلنا ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية
فاوجه تعديها الى الاصول قلنا ان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المراة ويصيران
شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من الموطوءة
واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار
ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الاخر اذ الولد بكماله مضاف الى كل منهما فكان
كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة
للضرورة وكذا في حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد
ثم يتعدى ايجاب الحرمة الى الاسباب كما يتعدى الحرمة الى الاصول والفروع فاقيم ما هو سبب
الولد مقام الولد في ايجاب الحرمة كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب
الولد هو الوطئ ودواعيه ولم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن
الولد وهو بريء لا يتصف بالحل والحرمة لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات
نفسه كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية
ونحوها واما الغصب فلا يفيد الملك مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء
على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك
الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فاثبتنا الملك في المغصوب
للغاصب لئلا يجتمع البدلان في ملك المغصوب منه بل اثبتناه بواسطة وجوب الضمان
ولم نثبت الملك بالغصب فان قيل يرد علينا انه لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء
على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب
ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب
بل السبب هو الغصب لكنه لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا

لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب
منه لكونه القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت
شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر معه ما علم ضرورة
عدم الشرط على المشروط فزوال الملك الاصل مقتضي وملك البدل مترتب عليه
ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها
كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة
وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض
يثبت بثبوت الاصل وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا
وبمقابلة اليد عنده فلا حاجة الى زوال الملك ملك العين اذ ليس فيه اجتماع
البدل والمبدل واما سفر المعصية فجعلناه سببا للرخصة لانه موضوع لاثباتها
بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فجعل السفر للرخصة سببا
فيعتبر سببا لها اينما وجد فلا يعتبره ما وجد في السفر من المعصية لانها مجاورة له وهي
فعل فاعل مختار ويمكن انفكاكها عنه بواسطة التوبة والاعراض عما قصد اليه فاثبتنا
الرخصة بنفس السفر لا بما يجاوره واما استيلاء الكفار على مال المسلم فجعلناه
سببا للملك من حيث انه استيلاء مكلف على مال مباح في زعم المكلف وكل مواخذ
بزعمه فكان استيلائهم مباحا كما ان الاستيلاء منا على مال الكفار مباح بزعمنا
وذلك لان الاستيلاء انما نهي عنه لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم فكان استيلا ئهم
على هذا المال كاستيلائهم على مال مباح كالصيد وهي ثابتة ما دام محرزا باليد عليه
حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي
هو سبب العصمة فسقط العصمة والنهي في الدنيا دون الاخرة فاثبتنا الملك بالاستيلاء
على مال مباح في زعم المستولي لان شريعتنا ليس بلازم على الكفار فلا يجري تحريم شريعتنا
الاستيلاء من ان يصير سببا للملك لانه شرعنا يلزم احكاما على من اعتقد بشرعنا
غير الايمان فان كل ناس مخاطب بالايمان لا بكل المشروعات والاستيلاء غير الايمان بالاجماع

فلا

فلا يصير استيلائهم على مال المسلم محظورا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل
معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعد الاستيلاء كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه
وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد لحكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث
ساعة فساعة كما اذا حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه ان اخرج بلا مكث
لم يحنث وان مكث ساعة يحنث لان هذا الفعل مما يمتد فاعطي البقاء حكم الابتداء
والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على محل غير معصوم
ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله
فان لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام هو في اللغة بمعنى الشامل
اخذه من الخاص لانه كالجزء من العام واما في الاصطلاح فله تعريفان الاول بناء على
انه لا يشترط فيه الاستغراق كما اختاره فخر الاسلام وتبعه المص فهما اي لفظ بناء على ان
العموم من عوارض الالفاظ فقط ويصح ان يكون ما يعم امرينا بناء على انه من عوارض
المعاني ايضا وقد اختلف فيه على ثلثة اقوال فقيل يوصف به المعاني حقيقة كاللفظ
وقيل مجازا وقيل لا حقيقة ولا مجازا يتناول اي يشتمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا
لان الكلام في اللفظ الموضوع فاكتفى بذكره في الماصدق وقد يقال ليشمل كون العام مجازا
وعموم المجاز افرادا خرج به خاص العين كزيد فانه لا يتناول افرادا وخاص الجنس
فانه دال على الماهية لا الافراد وخاص النوع فانه دال على فرد مبهم واخرج اسماء
الاعداد ايضا كعشرة فانه يتناول اجزاء وهي احاده لا افرادا لان افراد الشيء ما
يصدق الشيء على كل واحد منه واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فالمراد
بتناول اللفظ للكثير وضعه له والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدان
الكثير او لامر مشترك فيه وحدان الكثير او للمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون
كل من الوحدان نفس الموضوع او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه فقوله افرادا
مخرج للثالث فالاول المشترك والثاني العام والثالث العدد كذا قال ابن الهمام
في التحرير وقوله يتناول افرادا شامل للمشترك وقوله متفقة الحدود اي متفقة الحقائق

والماهية يخرج المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل كذا في المنور
اعلم ان المصنف كفخر الاسلام فرق بين العام والمشترك باتفاق الافراد واختلافها و
والمحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع لكثير بوضع واحد
والمشترك بوضعين فاكثر على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها
تتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها
مجاز كذا في بعض الشروح قال في التلويح ان تلك النكرة موضوعة للكثير باعتبار ان الوضع
اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير
الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم المنفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد
وعن الجماعة في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فالاطلاق عليها حقيقي
والتعريف الثاني للعام بناء على اشتراط الاستغراق وعليه المحققون ما دل على استغراق
افراد مفهوم كما في التحرير او لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له
كما في التوضيح وتفرع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر فعند من نفاه عام سواء
كان مستغرقا اولا وعند من شرطه يكون واسطة بين العام والخاص وعند من يقول بعدم
استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه فمن نفى العموم عنه اراد الاستغراق ومن اثبته
اراد الشمول فالخلاف لفظي فان العام الاستغراقي يقبل الاحكام من التخصيص والاستثناء
بلا نزاع واتفقوا على ان الجمع المنكر لا يقبل هذه الاحكام لا يقال في الاستثناء اقتل رجالا
الا زيدا لان الاستثناء اخراج ما لولاه دخل ولم يدخل ولا يقبل التخصيص ايضا فلو قيل
اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ابتداء لا تخصيصا كذا قال ابن نجيم وانه اي العام قبل
التخصيص يوجب الحكم فيما يتناوله اي يثبت فيما لكل فرد كالعام صيغة ومعنى
واختلف في كيفية افادته فقيل مطابقة وقيل تضمنا والظاهر هو الاول لان المعتبر
في الدلالة التضمنية كون المدلول جزءا للمعنى المطابقي لا كونه جزئيا له ولا الاعم الصادق
بكل منهما فاطلاق التضمنية مخالف للاصطلاح وان كان صحيحا في نفسه واما الجمع
كالعام معنى لا صيغة كالرهط قطعا اي لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن دليل والقطع

في اصل المعنى اتفاقا من الواحد فيما هو غير جمع والثلثة او الاثنين فيما هو
جمع وفي حق كل فرد بخصوصه عند اكثر مشايخنا للزوم معنى اللفظ له
قطعا حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام او تجوز في الخاص او غير ذلك
لكن يقولون بكفر الجاحد له المتشبهة كما في الكشف اختلفوا في حكم العام
فعند عامة الاشاعرة هو التوقف حتى يقوم دليل على عمومه او خصوصه
وعند البلخي الجزم بالخصوص كل الواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف
فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد
قطعا ويقينا عند جمهور مشايخ العراق وعامة المتأخرين وهو المذهب
المختار فاذا قلنا جاء القوم يوجب الحكم قطعا وهو المجيء الى كل افراد منسبة ح
يتناولها القوم وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي
والمختار عند مشايخ سمرقند والماتريدي حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد
ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على هذا المذهب
بان كل عام يحتمل التخصيص يعني القصر على بعض ما يتناوله وهو شايع فيه حتى صار بمنزلة
المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض واستدل على المذهب المختار بالمعقول
والاجماع والحكي اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثرون ويمس
الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي
وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فيه نظر لان المعنى الظاهر
قد يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص النوع
والعموم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا
اثبات الوضع بالقياس ولان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما
ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له
اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه
قطعا حتى يقوم دليل المجاز ولو جاز ارادة بعض مسمياه العام من غير قرينة

لا دفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل
الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم ومن الشرع لان اكثر خطابات
الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة
العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي
الى التلبيس على السامع وتكليف المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في
الوسع سقط منا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم
الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب
العمل بالعموم الظاهر لا يندفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس
في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا
واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا او بنى ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا واما
الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع
من غير نكير واما الكرخي فهو ما حكى عن ابي ح ان الخاص لا يقضي على العام الا ان يترجح واستدل
المعنى على ذلك المذهب بقوله حتى لا يجوز وبقوله اذا اوصى بالخاتم حتى يجوز نسخ الخاص
اي بالعام لكونه مثله في القطعية وعند الشافعي ظنية لا ينسخه لعدم التساوي وفي
التنقيح فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة فعند الشافعي
يخصص العام بالخاص وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام
متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا وان كان موصولا يخصصه وان كان
متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا حتى لا يكون العام عاما مخصصا يعني بل يكون
قطعيا في الباقي لان العام الذي خص منه البعض كحديث العرنيين المفيد لطهارة
بول ما يؤكل لحمه فهو خاص نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول المفيد لنجاسته
لان البول عام يتناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للاستغراق فيحمل على جميعها لا عهد
فكان ناسخا لطهارة بول ما يؤكل لحمه فلو لم يكن العام مثل الخاص في الايجاب لما جاز
نسخ الخاص بالعام لان الله تعالى قال ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها

او مثلها فعلم ان العام مثل الخاص وحديث استنزهوا متأخر لانه محرم وفي تقديمه يتكرر
النسخ وهو غير جائز عرنة واد بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة ينسب اليها
العرنيون سقطت ياء التصغير وتاء التأنيث عند النسبة وهو ما روى انس بن مالك
ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم
فامر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها
وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة وساقوا الابل فبعث رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم
وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل وان اوصى رجل
بالخاتم ثم اوصى بالفص منه اي من الخاتم لرجل اخر ان الحلقة للاول والفص بينهما
لان صاحب الخاتم استحق الفص بالوصية العامة وصاحب الفص بالوصية الخاصة
فلو لم يكن المساواة بين العام والخاص ثابتة لترجح صاحب الفص في استحقاق الفص
على الموصى له بالخاتم واذا لم يترجح علم ان العام مثل الخاص قال في التعليق هذا قول محمد
لان الخاتم تام فاستحقه الاول بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالخصوص وهو انما يصح
موصولا والفرض انه مفصول ولذا اعتبرتم فكان معارضا والعام مثل الخاص فتساويا
في ايجاب الحكم في الفص فكان بينهما وخالفه ابو يوسف فجعل الفص كله للثاني كما لو وصل
واكثرهم لم يذكروا خلافه فيهما انتهى ولا يخفى عليك ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص
جزء منه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص
يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والمراد
بالذكر الذكر حالة الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على
والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط وقوله تعالى ومن دخله كان
امنا يعني من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا
ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل
عند الشافعي لان الجاني فقد خص من الاية بالحديث الذي سنذكره والمراد بالاداء هو

التعرض بشيء من الضرب ونحوه وهو من مقوله ان يفعل وترك الطعام ونحوه من مقوله
ان ينفعل فلا تناقض كذا في التوضيح بالقياس وخبر الواحد لانهما اي الاثنين ليسا
بمخصوصين والعام قبل التخصيص يوجب الحكم على القطع عندنا وعند الشافعي
يوجب الحكم على الاحتمال فلا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا ومن دخله كان آمنا بالقياس
وخبر الواحد لان كلا منهما دليل ظني والعام قبل الخصوص قطعي فلا مساواة بينهما
فلا معارضة والتخصيص لا يتحقق الا بعد المعارضة فلا يجوز التخصيص به وعند الشافعي
ان العام قبل ان يلحقه الخصوص دليل ظني فيجوز تخصيصه به فاباح الشافعي متروك التسمية
عمدا بالقياس على متروك التسمية ناسيا لشمول العلة لهما وهي كونه في القلب وبخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى
او لم يسم وقلنا لا يجوز التخصيص بالقياس على الناسي لانه ذاكر تقديرا وهو كالذاكر نصا
بخلاف التارك عمدا فلا يجوز الحاق التارك عمدا بالتارك ناسيا فلا يحل اكله لانه منهي عنه
والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد
والقياس ويجوز عند الشافعي تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بخبر الواحد وهو قوله ويجوز
عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على من قتل في الحرم فانه يجوز ان
يقتص منه فما قتل في الحرم فكذا يجوز ان يقتص ممن دخل في الحرم بعد القتل وبالقياس على الطرف
فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم لانه يسلك به مسلك الاموال فلم يبطل
ادون الحقين فاعلاهما اولى وقلنا انا نقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ولا يموت
جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قلت الاستدلال بالاية مشكل لان
ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل
البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل واما اذا سلم
لزام الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالا
بالاية متعذر قلنا صفة الامن يعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا
حرما آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى
البيت

منا ولا للحرم ولهذا قال الله تعالى فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام البيت
ابراهيم خارج البيت فان لحقه اي العام خصوص اي تخصيص وهو قصر العام على بعض
ما يتناوله عند الشافعي واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن
اي موصول بالعام احترز بمستقل من الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبلفظي
عن العقل والحس كما يجيء وبمقارن عن الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول
التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له في المرة
الاولى لا داخلا في ماهيته والمخصوص نوعان معلوم كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة وكقوله تعالى حتى يعطوا الجزية وهم صاغرون فانه خص من
قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ورسوله واليوم الآخر ومجهول كما في قوله تعالى اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم وكالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم
الربوا بين رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الربوا الحرام في الاشياء الستة وما في معناها
ومع بيانه عليه السلام الاشياء الستة بقي المجهولية لقول عمر رضي الله عنه توفي رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم فلم يبين لنا ابواب الربوا بالتمام والمخصوص آية الربوا والنص العام قوله تعالى
احل الله البيع وهذا المخصوص مجهول لان ما في معنى الاشياء الستة لا يعلم الا بالاشتراك
في علة الاشياء الستة وذلك يعرف بالقياس بعد بيان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو مختلف
فيه فعند الشافعي علة الطعم مع الجنس وعندنا القدر مع الجنس وعند مالك الاقتيات
والادخار مع الجنس وهذا الاختلاف وقع من جهة انه خصوص مجهول لا يبقى قطعيا
اتفاقا فيجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ
والعجائز بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك فاجره بخلاف
التخصيص قبل تخصيص العام فانه لا يجوز بما ذكر هذا في عام قطعي الثبوت واما ظنيه
كخبر الواحد فانه يجوز اتفاقا للمساواة لكنه لا يسقط الاحتجاج به عملا بشبه الاستثناء
والنسخ اعلم انه اذا لحق النص العام المخصوص خصوص مجهول او معلوم هل يبقى حجة ام لا

وهل يبقى قطعيا ام لا ففيه اختلاف على اربعة مذاهب فالمذهب عندنا ان العام بعد
لحوق المخصوص المعلوم او المجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به لاحتجاج
السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من
غير نكير فكان اجماعا ولان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدا مفهوم مستقل
بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لانه يبين ان ثبات الحكم
فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم من محل المخصوص
بعد ثبوته كما ان الاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظا من كل منهما
ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص اذا كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند
السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ويبقى العام حجة فيما يتناوله كما كان
لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى
جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط
الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام
وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة فتورث زوال اليقين
فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل
في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس
فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي
كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام
والاصل عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص
معلوما فيبقى ما بقي العام على حاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة
بيقين بل يتمكن فيه شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم
فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطل
والمعلوم بالعكس فوقع الشك في بطلانه والشك لا يدفع اصل اليقين بل وصفه

فان

كما ان الناسخ كذلك

بيّنة

او بيان انه علة الحكم فيعلل بها الخصوص ويجوز ان يكون ما في تحت العام الذي لحقه الخصوص مثل ما بالخصوص ... في الاصل الذي ...

لان التعليل للتعدية الحكم الثابت في الاصل فلابد من ثابت كيف يتعدى وهو كونه يثبت

فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص
معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل
لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير
الوصف الذي جعل علة ثم اعلم ان قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من ان
يكون بغير مستقل وهو اربعة الاول الاستثناء وهو يوجب قصر العام على بعض
والثاني الشرط وهو يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير مثل انت حر ان
دخلت الدار والثالث الصفة وهو يوجب القصر على ما يوجد فيه الصفة مثل
في الابل السائمة زكوة والرابع الغاية وهي توجب القصر على البعض الذي جعلت
الغاية حدا له مثل فاغسلوا ايديكم الى المرافق وعلى ما وراء الغاية مثل اتموا
الصيام الى الليل او بمستقل والقصر به يسمى تخصيصا عندنا وهو اما الكلام
او غيره وهو اما العقل كخالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه كذا في
التوضيح والتفتازاني يقول المراد من الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة
اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس مثل واوتيت من كل
شيء واما العادة مثل لا ياكل رأسا فيقع على المتعارف واما كون بعض الافراد
ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب او زائدا
كالفاكهة لا يقع على العنب ففي القاصر الغير المستقل يكون العام حقيقة في الباقي
لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه البعض للباقي وهو اولى لان العام حجة
قطعية في الباقي هذا اذا كان الاستثناء معلوما واما اذا كان مجهولا فلا وفي القاصر
المستقل كلاما او لا يكون العام مجازا في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
من حيث انه مقصور على الباقي وحقيقة من حيث ان لفظ العام متناول للباقي
وحجة ظنية هذا ما قالوه لكن المخصوص بالعقل اذا كان معلوما كان العام قطعيا
في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يمنع العقل افراده فهو خارج وغيره

افراده

والمراد بغير المستقل كلام يتعلق بصدر الكلام
وبالمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان
كلاما او لا

باقٍ على ما كان كما في الاستثناء كالمخاطبات التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل فصار
اي العام الذي لحقه الخصوص كما في المسور او التخصيص كما في التعليق او دليل المخصوص
على هذا القول كما في ابن ملك وكذا الكلام في اخيه كما اذا باع عبدين بالف على انه
اي مولاهما بالخيار في احدهما بعينه وفي نسخة اي فصّل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي
لا خيار له فيه لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع
لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع
الحر والعبد جميعه بتفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا للقبول في العبد قلنا
الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا
وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط المقبول فيه اشتراطا
في البيع فلا يمنع صحة العقد وبينا مناسبة هذه المسئلة بالتخصيص ان التخصيص يشابه
النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لوروده
على العبدين لا في الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت الا البيع عقد الانعقاد
فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط ابتداء فيكون كالنسخ ومن حيث
انه داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له
شبهان غير ان يكون كالتخصيص الذي يشبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين نقول
ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع والا فلا هذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون
محل الخيار والثمن كلاهما معلومين هذه مسئلة المتن او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا
او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع زيدا وعمرا بالفين كلا منهما بالف صفقة
واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في زيد ثلثة ايام ومثال الثاني باعهما بالفين
على انه بالخيار في زيد ومثال الثالث باعهما بالفين كلا بالف على انه بالخيار في احدهما ومثال
الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن كل ولا الذي فيه الخيار
فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع
لان كلا من العبدين بالنظر الى دخوله تحت الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون مبيعا

بالحصة

بالحصة ابتداء بل بقاء وهو جائز ورعاية شبه الاستثناء اعني كون
محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود
الشرط الفاسد في الاول وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع
مع جهالة الثمن في الثانية ابتداء لان محل الخيار لا يدخل تحت الحكم
وهي تمنع صحة العقد وهي كما انه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف
وجهالة المبيع في الثالثة كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما
بحصته من الالف وجهالتهما في الرابعة كانه قال بعت هذين العبدين
بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا فلرعاية الشبهين
صح البيع في الصورة الاولى وفسد في الثلث الباقية اي صح في الاول رعاية لشبه
النسخ ولم يصح في الباقي رعاية لشبه الاستثناء وجا لاختصاص الاول بمعلومية محل الخيار
والثمن فترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار
او الثمن او كلاهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء المقتضي للفساد
وقيل انه اي العام الذي لحقه الخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا
للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا
كالاستثناء المجهول كقوله عبيده احرار الا بعضا لان كل واحد منهما اي من
التخصيص والاستثناء لبيان انه لم يدخل اي يبين التخصيص ان المخصوص لم يدخل
تحت العام ويبين الاستثناء ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه فصح التشبيه فان
كان المخصوص مجهولا صار الباقي مجهولا كالاستثناء فانه ان كان مجهولا يكون
الباقي في صدر الكلام مجهولا لاحتمال ان يكون قليلا او كثيرا او متوسطا فلا يعلم اي المقدار
مراد من الاستثناء فيسقط العمل بالمستثنى منه الى وقت البيان ولا يثبت به الحكم فكذا
العام وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في
النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا هذا مذهب الكرخي
والمراد به [illegible] ابان وعند البعض ان كان المخصوص مجهولا لا يبقى ذلك العام

وهو مختار [illegible] المخصوص [illegible] الاستثناء [illegible] العام

حجة كما قلنا في مذهب الكرخي وان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي لانه كالاستثناء
فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبله لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء
العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص ويجاب عن هذا البعض بان الاستثناء انما لا
يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص فصار اي العام الذي لحقه الخصوص
كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فالبيع في العبد باطل لان الثمن مجهول والجهالة
في الثمن تفضي الى المنازعة وهي تنافي مقتضى البيع فيبطل البيع هذه المسئلة
يناسب الاستثناء في انه يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل
الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله فصار كانه مستثنى فان لم يدخل الحر في البيع
لا يصح البيع في الآخر بوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل
بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل لجهالة الثمن وقت البيع وان صح بقاء والثاني ان
البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر بعينه
شرط لقبول المبيع وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد
في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر قيد بقوله بثمن واحد
لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح في العبد عندهما خلافا
لابي حنيفة رحمه الله تعالى ولو مثل بما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الالف لكان
اظهر لان حقيقة الاستثناء موجودة فيه وقيل انه اي ذلك العام حجة قطعية في الباقي كما كان
قبل التخصيص اعتبارا اي قياسا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص
والنسخ مستقل بنفسه فالمخصص يشبه الناسخ في الاستقلال وهو لا يبطل ان يكون
الباقي حجة فكذا المخصص ينبغي ان لا يبطل العام المخصوص بخلاف الاستثناء فانه غير
مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فلا يصح قياس المخصص بالاستثناء ونبينا هذا
البعض بطريق آخر وهو ان المخصوص ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي كما قررنا في
البعض السابق وان كان مجهولا لا يسقط المخصص لانه كلام مستقل فيسقط هو بنفسه
لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام فيبقى

العام

العام كما كان بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام
فجهالته تتعدى الى صدر الكلام فصار اي العام الذي لحقه الخصوص كما اذا باع
عبدين بالف وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري فينفسخ البيع في حق
الهالك لتعذر التسليم ويبقى العقد في الباقي بحصته فكذا هنا ينبغي ان لا يبطل
كونه حجة في حق الباقي بعد التخصيص فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد
الذي هلك قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما هلك في يد البائع قبل
التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لانه تبديل بعد الثبوت ولا يفسد البيع
في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان
الجهالة الطارية بعد العقد لا تفسده والجواب عن كلا القولين ان فيما ذكر لم
اعمالا باحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل
بكليهما اولى ولما فرغ من بيان احكام العام شرع في بيان الفاظ العموم فقال
والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا
سواء وجد له مفرد من لفظه كرجال او لا كنساء وسواء كان جمع قلة او كثرة او معرفا
او منكرا هذا هو المختار لفخر الاسلام وتبعه المص الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة
وفي الكثرة منها الى الكل او بالمعنى لا غير بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله
ولا يتصور ان يكون العموم بالصيغة فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى ولان الآحاد
للمعاني لا للصور والمباني كرجال مثال للقسم الاول بناء على عدم اشتراط الاستغراق
فكان الجمع المنكر عاما لانه انتظم جمعا من المسميات وهذا مما لا نزاع فيه وانما الخلاف
في عمومه بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان
يصح اطلاقه على كل كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق
للاستغراق فيكون عاما بالعمومية الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
واجيب بانه صفة لا استثناء اذ لو كان استثناء لوجب نصبه والحاصل ان العام
صيغة ومعنى هو الصحيح الجمع المعرف اما بلام الاستغراق او بالاضافة نحو عبيد ل

امراد الصيغة الكثيرة كما في التنقيح وفي التلويح واما تحقيق ان الموضوع
للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى التقادير
يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك
انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثل على كل جمع او كل
فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق
الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى فهنا ستة
اسئلة وجوابها على الاختصار اما عن الاول فالظاهر ان الموضوع للعموم النكرة بشرط
التعريف كما في التحرير واما عن الثاني فحرر انه لا تردد في كونه مشتركا لفظيا وان
وضعه وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير وافراد موضوعها حقائق
فاللفظ حقيقة وان كان وضعه نوعيا لكون افراد الموضوع حقائق بخلاف المجاز
فانه موضوع بالنوع وليس افراده حقائق وبه حصل الجواب عن الثالث واما عن الرابع
فالمعتمد ان الجمع المحلى للاستغراق لكل فرد فرد صدقه الافراد لا الجموع وقيل الجموع واما عن
الخامس فظاهر ما في المطول ان المراد الافراد المحققة والمقدرة فانه فسر الاستغراق
الحقيقي بان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة واما عن السادس فالمراد بالاستغراق
الاعم من الحقيقي كما تقدم والعرفي وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم
العرف كذا افاده ابن نجيم وقوله هذا وما بعده مثال الثاني وكذا رهط وجماعة
وطائفة والعموم بالمعنى فقط اما ان يتناول جميع الافراد واما ان يتناول كل واحد
والمتناول الكل واحدا اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق
الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل
في المجموع كالقوم والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخل جماعة معا او
متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخل اولا

نعم عد [illegible] بجماعة رجال فانه فان اللفظ موضوع [illegible] ومن [illegible] في العموم [illegible]

منفردا

منفردا استحق الدرهم ولو دخل جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين
لم يستحق الا الواحد السابق والجمع مثل الرجال وما في معناه من العام المتناول
للجموع مثل رهط او القوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له
ان منفهمه جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك كذا في التلويح
وقال في موضع والمعرف من اللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان
بدون اللام لما دون العشرة كارهط او للعشرة وما دونها كجمع القلة كالمسلمين
والمسلمات ومن وما عطف على قوم لكونها كلمة من شرطية واستفهامية وموصولة
وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول
ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض لاحتمال العموم والخصوص اي
يستعمل تارة للعموم وتارة للخصوص اما استعمالها في الخصوص فكقوله تعالى ومنهم من يستمعون
اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين جمع الضمير وافراده
نظرا الى اللفظ والمعنى واما استعماله للعموم اذا كان من للشرط فنحو من دخل دار ابي سفيان
فهو آمن واما استعمالهما للعموم فقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض والاصل فيهما
يعني الكثير الشائع في استعمالهما العموم لكن وضعهما على الخصوص كسائر الموصولات
فان من للعاقل وكذا انثى عند الاكثر ودعمومهما بالصفة ويلزم العموم في الشرط والاستفهام
وقد تخص موصولة وموصوفة كقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وبهذا ظهر ان احتمالهما
بالعموم والخصوص انما هو في الموصولة والموصوفة وان العموم لازم للاوليين كذا قال
ابن نجيم والمغايرة بين من وما ان من موضوع في ذوات من يعقل الا ان يقول
في ذوات من يعلم لانها اطلقت على الله تعالى وهو متصف بالعلم دون العقل وقد يستوي ان من
يعقل اعم من الذكر والانثى كما ان كلمة ما موضوع في ذوات ما لا يعقل هذا قول
بعض ائمة اللغة والاكثرون على ان ما يعم العقلاء وغيرهم ثم فرع على كون ما من عامة
قوله فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا وفي من شئت من عبيدك
عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان عنده وعند ابي ح

يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز
ولان التبعيض متيقن لان من ان كانت للتبعيض فظاهر واذا كان للبيان فالبعض
مراد ضرورة وجود البعض في ضمن الكل اذا فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن
المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك وارادة الكل محتملة وكلمة من للعموم فوجب
رعايتهما فيعتق المامور العبيد الا واحدا البعض عملا بكلمة العموم والتبعيض
الا انه لا يمكن العمل بهما في جعل كلمة من للبيان كقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان
فلهذه الضرورة قال في قوله من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا اعتقوا الا ان
المشية صارت عامة باضافتها الى ما هو من الفاظ العموم وهو قوله من عبيدي
لمن ضرورة عموم المشية عموم العتق فجعلت كلمة من للبيان بقرينة دالة على ان
من للبيان دون التبعيض بخلاف من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص
فلا بد لعمل تاكيد العموم فوجب العمل بهما قيل هذا ليس بصحيح لان قوله تعالى من يشاء الله
يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تعالى والاولى ان يقال في الفرق
ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين في من شاء من
عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من وان كان للبيان لانه لا معنى لعتق كل
واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من
شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية
وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق
لان المراد جعل الشرط كون جميع ما في البطن غلاما فاذا كانت معه جارية لم يوجد
الشرط فلا يعتق فانه قيل في قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران يلزم قراءة جميع ما تيسر
عملا بعموم كلمة ما قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد
دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتعلق متعسرا او كلمة ما تجي بمعنى من مجازا
لان المجوز فيها كلتيهما العقلاء وموضوع للعموم في الغالب فيجوز استعارة ما لمن
كقوله تعالى والسماء وما بناها وكذا تجي من بمعنى ما كقوله فمنهم من يمشي على بطنه وفيه نظر لتعلق

ما

ما في صفات من يعقل ايضا اي كما يدخل في ذوات ما لا يعقل كقولنا ما زيد فيقال
في جوابه عاقل او نحو وكل للاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة بمعنى الانفراد بان
يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره اذا دخلت على النكرة بمعنى يحيط كل واحد من
افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كان ليس معه غيره فيثبت الحكم لكل فرد على الاصالة
وكذا لفظة جميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه لا يقعان خاصين بخلاف
سائر ادوات العموم كذا في التوضيح وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل
الخصوص كمن وهي اي كلمة كل تصحب اي تدخل الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه
انما يكون اسما فتعمها ولهذا ان قال كل امراة اتزوجها فهي طالق تعم الافراد حيث
يتزوج كل امراة ولا تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امراة واحدة
فان دخلت كلمة كل على الاسم المنكر اوجبت عموم افراده اي جميع ما دخل عليه باعتبار جميع
افراده واعداده لا جميع اجزائه وان دخلت على الاسم المعرف اوجبت عموم اجزائه
اي جميع اجزائه باعتبار اعداده وافراده حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل
الرمان ماكول بالصدق اي يكون الاول صادقا والكذب اي يكون الثاني كاذبا
لان قشور الرمان غير ماكول التحقيق ان الكل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر
نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم اتيه واجزاء المفرد المعرف
نحو كل زيد حسن فعلم من هذا ان قولهم على المعرف ليس على اطلاقه وانما هو المفرد
واما في الجمع فعلى المنكر كقوله تعالى وكلهم اتيه واورد على الاصل بانها وردت
مضافة الى المنكر والمراد استغراق الاجزاء كقوله تعالى كذلك يطبع الله على كل
قلب متكبر جبار بتنوين قلب ووردت مضافة الى المعرفة والمراد استغراق
الافراد كقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وقوله عليه السلام كل الطلاق واقع الا طلاق
المعتوه واجيب بان المراد ان ذلك الاصل عند خلو المقام عن القرائن واجاب
تاج الدين السبكي في شرح منهاج البيضاوي عن الاية والحديث بانهما من قبيل المعرف
الجنسي وهو في المعنى كالنكرة كذا في تعليق الانوار فاذا وصلت اي دخلت كلمة كل بما

او لفظة ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع
مضافا اليه فيدخل ماء المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون ماء
المصدرية بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امراة فهي طالق كل وقت
يقع فيه التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج اخر وثبت عموم الاسماء فيه
اي في كلما ضمنا لان الافعال لا تتحمل الا على الاسماء فيصير الاسماء عاما الضرورة
عموم الافعال كعموم الافعال في كل اي كما يصير الافعال عاما في ضمن عموم الاسماء
كما في قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت فان النفس عام دخل عليه كلمة كل ففي ضرورة عموم
الافعال وهو ذوق الموت وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع اي عموم الافراد
على سبيل الاجتماع دون الانفراد اعلم ان كلمة الجميع يخالف كلمة كل وكلمة من لان
الكل يوجب عموم الانفراد ومن يوجب العموم مطلقا ولا تتعرض للاجتماع والانفراد
والجميع يتعرض للاجتماع دون الانفراد بخلاف كل فيكون بينهما مخالفة واستدل
على انه يوجب عموم الاجتماع بقوله حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
وهو بفتحتين ما ينفله الغازي اي يعطيه زائدا على سهمه كذا فدخل عشرة معا ان
لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه لان العشرة اول من
دخل الحصن فيستحقون النفل بالشرط وهو قول الامام جميع من دخل لان
من يستعمل للشرط ويخالفه كل واستدل عليه بقوله وفي كلمة كل اذا قال كل من دخل
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام
لان الكل يوجب الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره في كل واحد
من دخل من هؤلاء العشرة اول باعتبار من تخلف عنهم من الناس فيكون كل
واحد منهم داخلا في الحصن اولا فيستحقون النفل بشرط الامام وهو قوله كل من
دخل لان كلمة من تستعمل للشرط وفي كلمة من اي في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله
من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان من ليس للعموم في هذا القول لان من
موصوف بقوله اولا والاول اسم لفرد سابق والفردية تقتضي ان تكون كلمة من خاصة لان

من يحتمل العموم والخصوص والاول محكم في الخصوص فيحمل المحتمل على المحكم فيصير خاصا
واعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون
مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث
اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب يصير تسعة
فان كان الداخل واحدا فقط فلكمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل
من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هنا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة
فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان
الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل
تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع
للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر
الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول
منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل
لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل اولى
كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا افرادا استحقه الاول منهم عملا
بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد اجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا
فرادا او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورد بان امتناع الجمع بين الحقيقة انما هو بالنظر
الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة
الجمع واخرى على مجازه كما يقال لا تقتل اسدا ويراد به سبع ورجل شجاع حتى يعد ممتثلا باتيانهما
كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا
واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل ودفع بان الجميع ههنا
ليس بمعناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة
من ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا وليس ايضا مستعارا

فيه دفع على طريق نصب الدليل
انه صدر في الحد على سبيل التعاقب

المنفي كل ما دخل او لا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة
نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز والنكرة الواقعة في موضع النفي اي في موضع
ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي تعم سواء دخل النفي على الفعل الذي يقع
على الاسم كقوله ما رايت رجلا او دخل على الاسم كقوله لا رجل في الدار واختلف في
عمومها فاختار في التلويح ان عمومها وضعي لان الوضع اعم من الشخصي والنوعي
وقد ثبت من تتبع استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور والمفهوم لفظا
مستوفي لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع
لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفا
فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وذكر في التحرير ان الاوجه ان عمومها
عقلي لان نفي ذات ما لا يتحقق مع وجود ذات وهو وان لم ينافي الوضع لكن يصير
ضايعا او حكمة مقدرة كما لو وضع لفظ للدلالة على حياة لافظه كذا في التعليق
وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار
رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل
في الدار فهو للعموم قطعا واستدل على ان النكرة في موضع النفي عام بان السالبة
الجزئية لا تعارض الموجبة الجزئية كقول رجل في جواب من قال اكلت شيئا في هذا اليوم
ما اكلت شيئا فلو لم يكن ما اكلت شيئا عاما لما صح معارضا كقوله اكلت شيئا وكذا
قوله تعالى ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن
مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى من
انزل الكتاب اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثلا نزل بعض الكتب على بعض
البشر ولم ينزل بعضها على بعض وبكلمة التوحيد فان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد
اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثباتا لواحد الحق تعالى
توحيدا فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى

ايضا

ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الوجود
البارئ للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله الا انه اسم لهذا المفهوم الكلي
كما لا الاه ثم لا يخفى ان الاستثناء هنا من جهة المعنى والا فهو بدل من اسم لا
على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله ولا يجوز ان يكون
الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله
لا على نفي مغايرة الله عن كل اله فان قلت هلا قدرت بالامكان ونفي الامكان
يستلزم الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد
تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود
دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان
امكانه وعدم امكان غيره والنكرة في موضع الاثبات تخص اي النكرة
المثبتة تخص عندنا لان النكرة تدل على فرد اذ هي موضوعة له فلا تعمم
الا بدليل يوجب العموم وظاهر كلامه انها للخصوص في غير النفي والوصف بصفة
عامة وليس كذلك لان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة
المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة
واقعة في غير ما ذكر مع انها عامة كذا في التلويح لكن مرادهم من قولهم انها
تعم بالوصف العام افادة عمومها بالقرينة وهي لا تنحصر في الوصف بل تكثر فلهذا
نعترض عليه كذا في التعليق لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة لا عموم فيها وقيده
في التنقيح بما اذا كانت في الانشا فقال لكنها مطلقة اذا كانت في الانشاء
نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار
نحو رايت رجلا فقولنا رايت رجلا يقتضي رؤية رجل من بني ادم لا رؤية جميع
الرجال وعند الشافعي تعم حتى قال الشافعي بعموم الرقبة المذكورة في اية الظهار
وهي قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فعنده رقبة عامة لانه يتناول الصغيرة
والكبيرة والسوداء والبيضاء والذكر والانثى والصحيح والزمن وقد خص منه الزمنة

لانه يكون الخبر المحذوف عاما كالموجود
او في الوجود ويكون الا الله واقعا
موقعه تلويح

ويصح انما يحصل اذا جعل الاستثناء بدلا
من اسم لا على المحل اذ لم يقع الاستثناء
موقع الخبر لا فيكون اخبارا عن الاله فيتنبغ
الوجود ومن الرسول الله تعالى كما هو المطلوب
وتفيده الاستثناء المفرغ الاثبات الغير فاتم
تمام المقصد الى نفي كل اله غير الله تعالى
فنفيه نفي مغايرة الله تعالى
ولا يحصل به التوحيد سعد

والمجنونة والعميا والمدبرة بالاجماع ولو لم تكن عامة لما صحت فيخص ايضا الكافرة
بالقياس على كفارة القتل لان العام اذا خص منه البعض يخص بالقياس والجواب
ان الرقبة مخصوصة في موضع الاثبات لا عامة لانها مطلقة والمراد من المطلق
هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات معناه الدال على نفس
الحقيقة من غير تعرض لامر زائد كرقبة والمراد من العموم هو ان يتناول افرادا معلو
فالرقبة غير متناولة على افراد بل هو مطلق متعرض للذات المرقوقة دون الصفات
فيخرج عن العهدة باعتاق واحد من جنس العبيد اذا كان سالما من نوع الهلاك
فلو كان عاما لما خرج عن العهدة باعتاق رقبة واحدة وبالاجماع انه يخرج عن العهدة
باعتاقها فعلم ان المراد من قوله فتحرير رقبة مطلق لا عام وايضا نقول ان اردت
من عمومها التناول على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع
فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما
عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية
كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح فلم تتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان
الملك فيها ناقص قوله وعند الشافعي نعم ح قال الح ظاهره في وجود الخلاف الحقيقي
وليس كذلك لان في التلويح واما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والجزم بالحق انه
لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط
الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير
رقبة كل رقبة بل المراد التصرف الى فقير اي فقير كان وكذلك المراد ذبح بقرة
اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام
والا فلا على انهم جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع
انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا حجة
للعموم انتهى والحاصل ان اثبات الشافعي العموم بمعنى العموم البدلي
لا الشمولي ونفي الحنفية له بمعنى العموم الشمولي والنزاع في تسميته

[illegible]

عاما

عاما ما الظاهر ما ذهبنا اليه لان العموم الشمول ولا شمول في النكرة وان مثل
من دخل هذا الحصن اولا فلم يجعلوه باقيا على عمومه الا اذا لم يكن معه اول واما
معه فلا كما سبق بيانه فلا يرد علينا كذا في تعليق الانوار وان وصفت النكرة
في موضع الاثبات بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة
كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم لا يختص واحدا دون واحد قيد به لانها
لو وصفت بصفة خاصة لا تعم كما لو حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل
كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد كذا في التلويح واورد عليه قولهم
في من دخل هذا الحصن اولا انه عام على سبيل البدل مع انه من هذا القبيل اجيب بانه
من عام قطعا وهذا الوصف لا يجعله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله
عاما والتحقيق ان هذا الوصف عام بحسب المفهوم يمكن تناوله متعددا على سبيل
البدل خاص بحسب الصدق والوجود فمن فرق بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه
ومن فرق بالخاص اعتبر جهة خصوصه ثم عموما اضافيا بالنسبة الى شمول ذلك
الوصف افراد لا عموما بدليا كما توهمه البعض لانه حاصل للنكرة قبل الاتصاف
بالعام ولا شموليا مطلقا كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فرجل نكرة في موضع
الاثبات لانه مستثنى من النفي والاستثناء من النفي اثبات الا انه موصوف
بصفة عامة وهي كوفيا فله ان يتكلم لجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون
الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء كان من الكوفة او من غيرها حتى لو تكلم باثنين
يحنث وكقوله لامرأته والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه اي في يوم فيوما
نكرة في موضع الاثبات لانه مستثنى من النفي وهو قوله لا اقربكما الا انه موصوف
بصفة عامة وهو قوله اقربكما فيه لان قربانه المرأتين في يوم مستثنى فباستثناء
قربانهما في يوم لا يصير موليا لان اليوم صار عاما باستثناء قربانهما فيه فيمكنه
القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة
واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد

من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه اي بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك
القيد وعام من وجه اي عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد ولا اصل انه ليس المراد بالخاص
هنا الخاص المقابل للعام اي ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا
لبعض ما يتناوله لفظ آخر لا بجميعه فيكون اقل تناولا لا بالاضافة اليه وهو نوع مخصوص
فاما قيل لم جعل للموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف
وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلنا الموصوف خاص لكنه قابل للعموم
بقرينة وهو محتمل والصفة محكمة في كونها عامة فيحمل المحتمل على المحكم اولى ثم استدل
المص على عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة بقوله ولهذا اي ولكونها عامة بعموم
صفتها قالوا اذا قال المولى اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم
يعتقون جميعا لا ما كلمة اي يراد بها جزء ما يضاف اليه وهو نكرة في موضع الاثبات
فاقتضاها الابهام وان كانت معرفة بالاضافة وهو المراد بالنكرة عند الاصوليين
الا انه صار موصوفا بصفة عامة وهي الضرب للمضاف الى العبيد فان الضرب عام بالاضافة
الى العبيد في غير ما دخل عليه كل اي تماما لعموم الضرب فلم يعتق من ضرب ولذا
الشيوع وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم فهو حر قرب الى الحب يعتق الاول
لعدم التزاحم او دفعة يعتق واحد منهم ويخير المولى في تعيينه اجماعا [illegible]
الكبير بان الفعل المسند الى الفاعل صفة للفاعل لا المحل او الفاعل [illegible]
المفعول [illegible] الشرط والصفة او ما بالاشارة من الشرط في الوصف قوله اي
عبيدي ضربته اما هو على حالها لا في فلا اشتراكه او النظر في قيد الضرب
بين الصورتين ان في الاول الفاعل يعتق كل عبد [illegible] يتوقف الثاني على [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وسوى ان النكرة [illegible] رجلا عالما [illegible]
الحكم

الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ما خذ اشتقاق الوصف
علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته ويرد على هذا الاصل انه لو حلف لا يجلس الا رجلا
يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجلس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين
او اكثر وبالاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف للقطع بان
هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف وزعم بعضهم ان عموم النكرة الموصوفة
مختصة بغير الجزاء او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي فالحكم الاية في وجه عمومها
بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسم الشخص فيتناول
واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع فيتحقق ذلك النوع بغير واحد
مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون معنى لا اجالس
الا رجلا الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة
على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا
وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق
الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد
في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا الوصف
يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا اجالس رجلا
عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء
المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام اعلم ان ايا اذا اضيف الى المعرف
ولو باللام فهي لبعضه والا فلجزئه ويجب مدخولها بتعيين وصفها المعنوي فامتنع
اي الرجل عندك لعدم الصحة اذ بعض اجزائه لا يوصف بالحضور دون بعض وجاز
اي الرجل احسن لصحة الوصف بالاحسنية لبعض اجزائه وهي في الشرط والاستفهام ككل
مع النكرة فتجب المطابقة لما اضيفت اليه كاي رجلين تكرم اكرمهما واي رجال تكرم
اكرمهم وكبعض مع المعرفة فيتحد كاي الرجلين تضرب اضربه كذا في التحرير وفي المغني
لابن هشام اي بفتح الهمزة وتشديد الياء اسم ثان على خمسة اوجه شرطا نحو ايا ما تدعو

واستثنيها ما نحو ايكم زادته هذه ايمانا وموصولا نحو لننزعن من كل شيعة ايهم
اشد وان تكون دالة على معنى الكمال بمعنى صفة للنكرة نحو زيد رجل اي رجل اي كامل
في صفات الرجال وحالا للمعرفة كمررت بعبد الله اي رجل وان تكون وصلة الى نداء ما
فيه ال نحو يا ايها الرجل انتهى وكذا اي كالوصف العام للنكرة في افادة العموم اذا دخلت
لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد والمراد من العهد ان يذكر شيء ثم يعاد ذلك
الشيء بلفظ محلى بالالف واللام فيسمى ذلك الالف واللام لام العهد اوجبت العموم
اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة
لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله
فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امراة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء
من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول
الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما
لا يصح عده من دلائل العموم ومختار جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة انها تفيد
عموم الاستغراق سواء دخلت على المفرد او الجمع اعلم ان لام المعرفة اما ان تدخل على مفرد
لا يحتمل التعريف بمعنى العهد فيوجب عمومه كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر وهذا ما دل
استثناء المؤمنين منه اذ الاستثناء لا يتصور من الفرد لانه اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ واستدل عليه بان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق
الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود
الذهني كما في اكلت الخبز فانه لبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو
الخبز المعروف الذهني انه نوع وهو مقدار معلوم واما ان تدخل على جمع لا يحتمل
التعريف بمعنى العهد فيصير عاما ايضا واستدل على عمومه باجماع الامة حيث تمسك
ابو بكر رضي الله عنه حين الاختلاف في الخلافة بقوله عليه السلام الائمة من قريش
ولم ينكره احد وبالاستعمال حيث صح الاستثناء من المعرف باللام وبالمعقول وتقرير
المعقول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل

خير

خير من المراة وقد يكون لحصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاء رجل فقال الرجل
كذا وقد يكون لغير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق
وقد يكون لجميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه
الاشارة الى المراد باللفظ والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من
الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر
الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر
اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا
وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق
من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة
لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد
هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز
ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا
والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من
الاطلاق حيث لا معهود في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون
نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون ح يسقط اعتبار الجمعية
اذا دخلت اللام على الجمع يعني عند تعذر الاستغراق لا مطلقا بقرينة تفريعه وانما
سقط لانه اذا حلف رجل لا اشترى العبيد فانه يحنث بشراء عبد واحد بالاجماع
فعلم ان الجمعية بطلت والا لما حنث كما اذا قال لا اشترى عبيدا لا يحنث بشراء عبد
واحد وسيشير اليه بقوله فيحنث بتزوج امراة الى اخره فاذا تعذر الجمع المحلى باللام
مجازا عن الجنس ويبطل الجمعية لقوله تعالى لا يحل لك النساء ولانه لما لم يكن هناك
معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة فيه فيجب حمله على تعريف الجنس وانما قلنا
لعدم الفائدة فيه لان اليمين في قوله لا اتزوج النساء للمنع وتزوج جميع نساء
الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا فلا يراد الاستغراق كذا قال صاحب التنقيح وفيه

وهو بخلاف قول الائمة ولعله

وقوله حتى يسقط في تحقيق لقوله اوجبت العموم لانها اذا دخلت على الجمع لا يمكن
العمل بالجمعية فيبطل الجمعية ويبقى اللفظ عاما باعتبار الجنس لان في الجنس معنى الجمع
مراعى كذا في المنوفي عملا بالدليلين قال صاحب التنقيح فلو حمل الجمع المعرف باللام على
الجنس كان حرف اللام معمولا لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس
ويبقى معنى الجمعية من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع
شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وان بطل من وجه حيث يحمل على الواحد
ولان ذلك اي توحيد الجمع باخذ حكم الجنس اذ اللفظ يقع على الواحد ويحتمل الكل وباعتبار
الكل يكون معنى الجمعية مرعية ولو لم يحمل على الجنس وبقي الجمعية على حالها يبطل اللام
بالكلية او لم يوجد من اقسام المعهود جمع او ما من غيره لينصرف اليه اللام ويكون تعريفا
لذلك الجمع ولا يمكن حملها على الاستغراق لعدم الفائدة ولا على تعريف الماهية لان الجمع
وضع للافراد لا للماهية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحمل على ما يصح اطلاق
الجمع عليه حقيقة وهو الاستغراق باعتبار معهوديته وحضوره في الذهن فيكون
اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير عدم المعهود لانا نقول
تقدير عدم المعهود الذهني في شيء تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه
باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن لانه انتفى العهد
الذهني في شيء من الصور والصحيح اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التحقيق بوقوعه
في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب
البيض وكوامه العربية فانه للجنس للقطع بان ليس القصد الى معهود او استغراق
فيحنث بتزوج امراة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء لان اسم الجنس حقيقة في الواحد
بمنزلة الثلث في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة
الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل عند الاطلاق
وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم في لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه
نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء مقصود من بعضهم

انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا
الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف انه يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد
ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت
الثانية عين الاولى كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي
هذا الشخص الذي تقدم ذكره لان الاصل في اللام العهد لما ذكر المص النكرة وافادتها العموم
والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة فالثانية عين الاولى
والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير
والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة
نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين
اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة
فهو مغاير للاول والا كان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا
في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة
واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول لان النكرة عبارة عن شيء غير معين فاذا لم يكن
الثانية غير الاول لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه واستدل عليه بقوله تعالى
فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خرج من البيت في يوم
من الايام متبسما ضاحكا مسرورا فقال لن يغلب عسر واحد يسرين فتح قوله تعالى
فان مع العسر يسرا الاية وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة
فتنكير يسرا للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس
الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وفي هذا الكلام
فيه نظر من وجوه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقررها في النفس وتمكنها
في القلب لانها تكرير صريح لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى بدلالة قوله عليه السلام في جعل العسرين المذكورين في الاية عسرا واحدا

وان اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول لان الثانية نكرة والاول معرفة فلا يصلح الاول تعريفا لما بعدها والثانية غير صالحة لتعريف ما قبلها لانها مجهولة والمجهول لا يصلح معرفا للاخر ومن الدليل عليه انه قال ابو يوسف اذا قال رجل في مكان لزيد علي الف ثم قال في مكان اخر لزيد علي الف يلزم الفان لان الثانية نكرة والاول معرفة والمعرفة غير النكرة فصار اخبارين فيجب ثم واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه اية قل ان الله قادر على ان ينزل اية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التاكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان يقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولك هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا وما اي المقدار الذي ينتهي اليه الخصوص نوعان هذا الكلام متصل الى احكام العموم فان من حكم العموم التخصيص نوعا احدهما الواحد اي يجوز تخصيصه الى ان يبقى واحد تحت العام وهو فيما هو فرد او مفرد بصيغته كالمراة والرجل والعبد والجارية فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى واحد تحت العام لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد وعلى ما هو اصل وضع المفرد او ملحق به او فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمراة مثال للاول والنساء مثال للثاني وكذا الرجال والعبيد والجواري ونحوها من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد فانه يجوز تخصيصه ايضا الى ان يبقى واحد لان الجمع اذا دخل عليه اللام سقط اعتبار الجمعية كما مر والنوع الثاني الثلثة فيما اي في العام الذي كان جمعا صيغة اي لفظا ومعنى كرجال ونساء ومسلمين او معنى لا صيغة

كعموم

كعموم وو هط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة تحت العام لان ادنى الجمع الاقل ثلثة باجماع اهل اللغة فلا يجوز تخصيصه الى ما دون الثلثة والا يخرج اللفظ من الدلالة على الجمع فيصير فيه نظر من وجهين الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاق الجمع على الاثنين بل على الواحد مجازا والثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وح لا عموم فلا تخصيص فالجواب عن الاول ان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني ان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي اعلم ان ما ذهب اليه المص من منتهى التخصيص مختار فخر الاسلام واختاره في التنقيح وهو ضعيف والمختار عندنا ان منتهى التخصيص واحد مطلقا كما في التحرير وهو قول الجمهور كما في الكشف وصرح في التحرير بان مراد فخر الاسلام بالجمع هنا الجمع المنكر ويراد بنحو الرجل والعبيد والنساء الطائفة الجنس وهو معظم الكلام العموم الاستغراق وفيه الكلام واستدل للمختار بقوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود وكذا في التعليق وفي قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا ادعي السنة تقدم الامام اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب الفقهاء وائمة اللغة واكثر الصحابة الى ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا الكل جهة المواريث والوصايا حتى ان الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله

حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام ومتمسك الذاهبين الى ان اقل الجمع اثنان
باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير
المتكلم مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين
مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال
اثنان وليس هذا لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة
كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى
عليها نوزع موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا
عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث
استحقاقا وحجبا وفي الوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا
بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم صريحا من قوله تعالى
فان كانتا اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان
مما ترك ان للاختين الثلثين وعلم صريحا من قوله تعالى فان كن اي البنات نساء فوق
اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان لما فوق الاثنتين من البنات الثلثين مع قرب قرابتهما
وهي قرابة الجزئية وقرابة الاخوة وهي قرابة المجاورة بعيدة فعلم دلالة ان لما فوق الاثنتين
من الاخوات ثلثين واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة
او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي
قال لعثمان حين ما ردت الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استطيع ان اخالفهم
فيما رأوه واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك
بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين
مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض وتشبيه الواحد بالكثير في العظم وانما
لما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على

ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما ذكر مثل هذا المجاز عند ذكر العضو الذي
لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما
وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين
مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان واما الجواب عن الثالث فهو انه
لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على
الاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف
الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا
في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد
صلوة الجماعة بهما او ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام
تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل الا على ان اللفظ
او ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا
حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجموع وضمائره واما المشترك
فيما اي لفظ يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا يتناول لا مثل القرء فانه
مشترك بين المعنيين والمراد ما وضع لكثير مختلفة الحدود على سبيل البدل
احترز به عن العام فانه يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول كذا في المنور
واحترز بقوله على سبيل البدل عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقائق لكن
على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج
ولو اعتبر ان اتحاد من حيث الموجودية ولعتبار من حيث اختلاف الافراد
فبالاعتبار الاول مشترك معنوي كالحيوان وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني
مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا الحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون
المراد من قوله في العام متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول الا لفظ
افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار
معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق كذا في بعض الشروح وهذا فاسد لانهم اتفقوا

بان يقف الواحد ان كان واحدا يقف على جنب الامام
وان كان اثنين فصاعدا فالسنة ان يتقدم الامام
عليهما
صح

على ان الشيء تمام لكن فخر الاسلام جعله عاما معنويا وابو اليسر في التقويم جعله
عاما لفظيا كما في الكشف وذكره الهندي معترضا على الشيخ في تمثيله بالشيء
للمشترك بانه عام معنوي لا لفظي لا مشترك انتهى وتحقيقه ان الواضع
انما وضعه بازاء كل موجود فلم يتعدد وضعه ليكون مشتركا وانما الفرق
بين المشترك اللفظي والمعنوي ان الاول ما تعدد معناه ووضعه والثاني
ما تعدد معناه دون وضعه كما في التعليق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع
للحيض والطهر وحكمه اي حكم المشترك التوقف فيه من غير اشتغال بحكم معلوم مع
بعموم دليل يرجح احدهما بشرط التامل في نفس الصيغة او من خارج من الادلة
والامارات ليترجح بعض وجوهه اي ليترجح احد معنييه او معانيه للعمل به اي
بالمشترك اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتامل في صيغته
وقد يكون بالنظر اي سياقه بالياء وقد يكون بالسين اي سياقه بالياء وهو لحوق الكلام
كالقرء فانه تامل واجتهد تاملا في كتاب الله سياقا وسياقا وسنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم وبالدليل العقلي وفي صيغة القرء فوجدنا ان صيغة الحيض من سياق كتابه
تعالى ثلثة قروء ولفظ الثلثة لفظ خاص موضوع لخصوص عدد معلوم لا يحتمل المركب ولذلك
موجود في الحيض دون الطهر لان الحيض اذا طلقت فيها لا تحتسب تلك الحيضة فتجب ثلثة
حيض تامة بلا شك واما اذا حمل على الطهر يبطل حكم الخاص لانه الشافعي اذا طلقت
في طهر يحتسب ذلك الطهر وما بعده طهران فتنقضي عدتها بطهرين وبعض الثالث
فلم يبق الثلثة ثلثة بل يصير طهرين وبعض ثالث وقد سبق تفصيله في بحث الخاص واما
سياقه وهو قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم فعدتهن ثلثة اشهر
فالشهور بدل عن الحيض لا عن الطهر لان الشهور انما يجب عند عدم الحيض
فعلم انها بدل عن الطهر لا شرط اليأس عن الحيض فاذا شرط علم ان القرء هو الحيض
لكن الله والسنة ما قاله رسول الله عليه الصلوة والسلام طلاق الامة ثنتان
وعدتها حيضتان فعلم ان العدة ايضا بالحيض

لانه لا تفاوت في وجوب العدة واما الدليل العقلي فان العدة انما تجب لتعرف براءة
الرحم وهي تعرف بالحيض لا بالطهر واما معنى القرء فهو عبارة عن النقل والاجتماع فعلم
بهذا ان المراد من القرء الحيض لان الانتقال فيها في الحيض لا في الطهر لان الدم يجتمع في
ايام الطهر لا ينتقل وكذا ينتقل الدم ايضا من الداخل الى الخارج فبهذا المجموع
يعلم ان المراد من القرء الحيض ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل المشترك
على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احدهما عقب ذلك
مسئلة عدم عموم المشترك فقال ولا عموم له اي للمشترك عندنا خلافا للشافعي
اعلم ان للمشترك بالنسبة الى ما وضع له اربعة احوال الاول ان يطلق على احدهما وعلى
الاخر اخرى فلا يقصد بالاطلاق واحد الا احدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة
الثاني ان يطلق ويراد به احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به في الطلاق واحد
هذا او ذاك مثل تربص قروءا اي حيضا او طهرا وهو حقيقة للمشترك عند التجرد من
القرائن الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث المجموع المركب
منهما بحيث يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه
مجازا ان وجدت علاقة مصححة الرابع ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد
من معنييه بحيث يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات وهذا
هو محل النزاع فعندنا ليس بعام بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازا كذا في التعليق
فلا يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق
النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال اقرأت هند اي حاضت وطهرت
وقيل يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات ولا يجوز ان يحمل اللفظ ما اذا امكن
الجمع مثل ادار الجون اي الاسود والابيض بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد
او الوجوب والاباحة ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز ومن الشافعي في
انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة
الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة

واختلف القائلون بعموم المجاز فقيل لا يمكن وقيل يمكن لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا
في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان
جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد واستدل على عدم عموم المشترك
بانه لو كان له عموم لصار عاما لان العموم يستفاد من العام فلا حاجة الى
القول بعموم المشترك فلو صار المشترك عاما لتكرر العموم وهذا غير جائز لان الاصل
عدم التكرار كذا في المورد واستدل عليه ايضا بان المشترك اما ان يستعمل في المجموع
بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة
اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين فان قيل
لم لا يجوز ان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل
واحد مجازا في المجموع قلنا اطلاق اسم البعض على الكل مشروط باللزوم والاتصال
بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض
على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ
الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع وهو غير جائز
فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من
المجموع المراد فلا يلزم فيه الا كونه موضوعا لكل واحد منهما والامر كذلك فلا مجاز
فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر
الوضعان في اطلاق واحد يلزم ان يكون كل واحد منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة
وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له
والآخر على انه يناسبه لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز ولعلنا انما نقول الجمع بين
الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد
من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراده عن الآخر واجتماعه معه فيستعمل تارة
في هذا من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له

فيكونا

فيكون اللفظ حقيقة وبقولك معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا له
من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى وتمسك القائلون
بعمومه بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله تعالى رحمة
ومن الملائكة استغفار قلنا اشتراك الصلوة باعتبار المرتبة لا من جهة اللفظ
فان مرتبة الرب تعالى الرحمة على عباده ومرتبة الملائكة الاستغفار من الرب تعالى
لعباده لانهم خلقوا لاجل المعاونة لعباد الله تعالى ومن المؤمنين الدعاء لان
مرتبتهم مرتبة تضرع فلهذا جاز هذه المعاني من هذا اللفظ لا انه من قبيل
عموم المشترك وقيل معنى يصلون يدعون او يريدون الخير واعلم ان سبب وقوع
الاشتراك هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء من الله تعالى ان كان الواضع
هو الله تعالى واما القصد الابهام او لغفلة عن الوضع الاول او لاختلاف الواضعين
ان كان الواضع غير الله واما المؤول فيا للقسم الرابع على طريقة فخر الاسلام وتبعه المصنف
ولنوع من المشترك على طريقة صاحب التنقيح فانه جعل القسم الاول ثلثة واسقط
المؤول عن درجة الاعتبار لانه ليس باعتبار الوضع بل برأي المجتهد واجابوا عنه بانه
اذا حمل على احد معانيه بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم
صيغة ولغة اي وضعا فما يترجح من المشترك بيانه لما بعض وجوهه اي بعض معانيه
بغالب الرأي اورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب
الرأي وهو القياس كما ذكره في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها
البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس
يسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما بغير نص موكدين
بلا خلاف واجيب عن الاول بانه ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك
لانه الذي من اقسام النظم صيغة ومعنى وما عداه المؤول من المشترك ليس منها لانه
يتغير دلالته الوضعية بالتأويل واجيب ايضا بان المراد من المشترك المعهود
وهو ما فيه خفاء وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر

خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة او النظر الى سباقها الى الوجوه او الى سياقها في
بابها وهو ان الكلام كما في ثلثة قروء فان قيل في الاول يتبين المراد بالرأي فكيف
يجعل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك
يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي ثم ان المشترك يدل بنفسه على احد
معنييه والقرينة لدفع المزاحمة فلا يكون دلالته عليه بواسطة القرينة وتحقيق
ذلك ان المقتضي للدلالة على المعنى المعين متحقق وهو الوضع شخصا الا ان
المزاحمة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة المقتضي
واما المجاز فلا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بواسطة القرينة فهي
من تتمة المقتضي وهو الوضع نوعا فظهر الفرق بين قرينة المجاز وقرينة
المشترك وبين دلالتيهما كذا في التعليق وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي
الخطأ لانه ثبت حكما بالاجتهاد وهو يحتمل الغلط ولما فرغ من اقسام التقسيم
الاول شرع في بيان التقسيم الثاني فقال واما الظاهر هو مأخوذ من الظهور
والكشف واللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم اذا زاد
الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص
يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ ايضا يسمى محكما هكذا قال
صاحب التنقيح ويشترط في الظاهر كلا ان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان
مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل
اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ اولا
وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين فيكون
الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب
الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط
في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص
والتأويل او احدهما والا فلا يكون شيء من الاقسام متفاوتا في المعنى احتمال النسخ

فاسم

فاسم الكلام فيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات
ظهر المراد به اراد بالظهور المعنى اللغوي وهو الوضوح فلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه والاوجه ان الظاهر ما ظهر فلا يلتفت فيه الى المعنى للسامع اذا كان
من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور
المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان
الظهور فيه لمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة فان قيل ينبغي ان يكون محتملا — بقوله وح
للتأويل والتخصيص ليخرج عنه المفسر قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المفسر
وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه والحكم ينبغي ان يضاف في كل ما مر من ادب — نقلا
الى ما ظهر منه لان المكلف يكلف بما في وسعه وهو الاقتداء بما ظهر من كلام
البارى تعالى ثم العمل به على سبيل الظن عند الماتريدي واتباعه وهو قول — عامة
الاصوليين كما في الكشف لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة
المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بالظاهر وينبغي ان يكون الاختلاف في الظاهر العام اما الخاص
فلا خلاف في قطعيته بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل كذا في التعليق
واما النص هو مأخوذ من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق
سيرها المعتاد فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من جهة المتكلم بان يكون
المعنى الذي ازداد به غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا بنفس الصيغة يعني لا
يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو
اي ذلك التأويل في حيز المجاز انما قال في حيز المجاز دون المجاز لان التأويل
لا ينحصر في المجاز بل قد يكون بالتخصيص وغيره وبه خرج تأويل المشترك فانه
لا يجعله مجازا لانه استعمال فيما وضع له كما في الكشف واشار بقوله وجوب العمل
على احتمال الى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا ولا يخل بالوجوب
لانه خارج عن الصيغة كما ان احتمال الحقيقة للمجاز لا يخرجها عن كونها

قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك
وهو اوضح من الظاهر فلأن يحتمل الظاهر اولى والتأويل حمل الكلام على غير الظاهر
واما المفسر فهو مشتق من التفسير مأخوذ من فسرت المرأة اذا كشفت
نقابها من وجهها فما ازداد وضوحا على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل
والتخصيص سواء كان ذلك لمعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع
وهو المسمى بيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص
وهو المسمى بيان التقرير وحكمه وجوب العمل به قطعا لانه لا يحتمل غير المراد اصلا لا بعيدا
كما في الظاهر ولا ابعد كما في النص لانه اريد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع
بالمراد ولهذا حرم التفسير بالرأي دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام
على غيره بلا جزم فبعيد الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص
يحتمله احتمالا ابعد لكنه اي المفسر يحتمل احتمال النسخ اي في زمن الوحي واما بعده فلا شيء
من القرآن يحتمل النسخ واما المحكم فمن احكم اي منع واتقن المراد به عن احتمال
النسخ والتبديل لان المحكم مأخوذ من احكم البناء اذا امن عن نقضه فسمي محكما
لانه امن عن النسخ والتبديل وقيل من احكمت فلانا اذا منعته فالمحكم ممتنع من
التخصيص والتأويل والنسخ والتبديل والمراد في المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن
الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب و
الحائض ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون قطعيا لمعنى في ذاته كالايات الدالة على وجود
الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ويسمى محكما لغيره كذا في بعض الشروح وهذا غير صحيح لان المحكم لغيره
خارج عن المبحث لان القرآن كل محكم لغيره كذا في التعليق وحكمه وجوب العمل به من
غير احتمال فيفيد القطع واليقين وقد ذكروا التسوية في النص دون المفسر والمحكم
لان قوتهما تكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه لا يقبل تأويلا ولا تخصيصا
او لحقه قاطع لاحتمال التأويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتأبيد كما في

سواء كان قولا او فعلا

التلويح

التلويح كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا هذا ظاهر في الاحلال والتحريم
لانه يفهم السامع منه المراد بمجرد الصيغة ونص في بيان التفرقة بين البيع والربوا
فان المشركين قد زعموا المماثلة بينهما كما قالوا انما البيع مثل الربوا فنزلت هذه
الاية وفي الجمع بينهما في مثال اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون
ظاهرا في معنى ونصا في معنى اخر فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال المفسر فان
الملائكة عام يحتمل الخصوص فقطع احتمال الخصوص بقوله كلهم فبقي في قوله كلهم
احتمال التفرق فقطع ذلك الاحتمال بقوله اجمعون فان قيل المفسر يحتمل النسخ
وهذه الاية لا تحتمل قلنا ان عدم النسخ من حيث انه اخبار لا من حيث انه مفسر
لان المفسر قابل للنسخ والاخبار لا يرد عليه النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط
ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم لان هذه الاية لا تحتمل النسخ والتبديل لان
علم الله تعالى قديم ازلي والقدم ينافي العدم ويظهر التفاوت بين الاقسام
الاربعة عند التعارض يعني اذا انفرد كل واحد منها يوجب ثبوت ما تناوله
يقينا ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما صح بغيره فلا تفاوت
بينها في الايجاب وانما يظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى اي الاضعف به
متروكا بالاعلى فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل
بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على
احتمال الاخر الموافق للنص فان قيل التعارض انما يكون عند تساوي الدليلين
المتقابلين في القوة وعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض
الموجب للتساقط هو التعارض الاصطلاحي يكون كذلك لا مطلق التعارض
فان المراد بالتعارض هنا تقابل الحجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه
الاخر سواء كانتا متساويتين او لا مثال تعارض النص مع الظاهر قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى
مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به فان قلت معنى مثنى

اثنان اثنان وثلث ثلثة ثلثة ورباع اربعة اربعة فلم احتاج لفظ مثنى وثلث ولم
يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للمخاطب الا اثنان او ثلث او اربع فلم ذكر بالواو بل الواو
يقتضى ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع او للمنهم
من هذا الترتيب ان يكون ولاية الجمع بين ثنتين او ثلث او اربع ومثنى نصب على الحال
والمعنى فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد ولو ذكرا وكان معناه ان
يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والحال ان المراد ان يكون له ان
ينكح ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء وما لتجاوز عنها وهذا
المراد لا يفهم الا بالواو ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فالاول
نص في مدلوله وهو ايجاب الوضوء لكل صلوة والكلام مسوق له لكنه يحتمل التاويل
بحمل اللام على انها للتوقيت والثاني مفسر لانه لا يحتمل التاويل فيعمل به ومثاله ايضا
ما ذكر في المتن وهو قوله صح قلنا انه اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة معول قولنا
ولم نقل انه نكاح لان التزوج نص في النكاح فكان يحتمل ان يراد به المتعة مجازا وقوله
الى شهر مفسر في المتعة وليس فيه احتمال النكاح اذ هو لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا
رجحنا المفسر وحملنا عليه النص قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم
ما وجد في النصوص واما الخفي فيقابل الظاهر فلانه واستتر في معناه بعارض حيلة صنعها
معانيه تغير ذي وحشة واختلاط بين اشكاله فيوجد بمجرد الطلب فالخفي مراده
اي كلام خفي المراد منه بعارض غير الصيغة قيد تاكيد لعارض وليس بمحترز حيث
وقيل بدا من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة يعني يكون المراد ظاهرا من الصيغة
بالنظر الى موضعها اللغوي لكنه خفي بسبب عارض قوله غير الصيغة احترازا عن المشكل
والمجمل والمتشابه فان الخفا فيهما بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة
البديعة في المشكل وازدحام المعاني وتوارد ها على لفظ من غير رجحان في المجمل
وكذا المتشابه لا ينال المراد الا بالطلب هذا ليس بمخرج بل قيد واقعي هذه اقسام

اربعة متقابلة للاقسام الاربعة السابقة على الترتيب قال صاحب التنقيح ما حاصله
ان المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول
اما ان يدرك المراد بالعقل او لا والاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل
او لا يدرك والاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف
فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر
وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان
الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر
وهذا القسم اعني الخفي مقابل للظاهر وهو اقل اقسام الخفا وقد اطلق بعضهم اسم
الضد عليه بناء على اصطلاح الاصوليين انه ما يقابل الشيء ويكون بينهما نهاية الخلاف
سواء كانا وجوديين او احدهما وجودي والاخر عدمي لا على اصطلاح اهل المعقول
من انهما الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد ومكن النظر اي الفكر
القليل نيل المراد فيه اي في الخفي ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لمزية للفظ في على ما هو
ظاهر فيه المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت في حقه الحكم او نقصان لا يثبت في حقه الحكم
فيظهر المراد كاية السرقة في حق الطرار وهو الاخذ مال غيره ظلما وهو يقظان حاضر
قاصد لحفظ بنوع غفلة منه والنباش وهو سارق الكفن بعد الدفن فان اية السرقة
ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يعرف باسم اخر وخفية في حق الطرار والنباش
لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل على تغاير المسميات لان الاسامي وضعت
للتمييز بين المسميات فاشتبه الامر بسبب اختصاص الاسم في معنى السرقة هل يكون الطرار و
النباش من السارق ام لا فطلبنا من حيث الاشتقاق ومن حيث المعنى اللغوي فالسارق
مشتق من السرقة وهي ماخوذة من السرقة وهي قطعة من الحرير وهي اعز اموال
الناس ومن حيث المعنى الشرعي السرقة اخذ المال على وجه المسارقة من عين الحافظ
الذي قصد حفظه لكن انقطاع حفظه بعارض نوم او غيره والنباش مشتق من النبش
وهو نبش التراب وهو في غاية الهوان ومن حيث المعنى الشرعي النباش سارق عين

قوله في المعنى متعلق بمزية وقوله ثبت صفة لمزية
مسلم

من لو كان حيا يعلم عليه وهو غير حافظ ولا قاصد لحفظ فوجدنا معنى السرقة ناقصا
في النبش فلم يوجد بين النباش وبين السارق اشتراك في وجه فالتعدية بمثله لا يصح
فلا يقطع يد النباش لنقصان السرقة في النبش فصار شبهة والحد يندرئ بالشبهة
اما الطرار فمأخوذ من الطر وهو اسم لقطع الشيء من اليقظان بعذر غفلة اعترضته
وهذه سرقة في غاية الكمال لان قطع الشيء من اليقظان لحذاقة في السرقة فللطرار
مزية على السارق من البيت في معنى السرقة فيقطع يده وتعدية الحكم من الاصل الى
الفرع بمثل هذه المشابهة في نهاية الصحة لانه اثبات حكم النص في الفرع بالطريق
الاولى اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف وعند الشافعي لقوله عليه السلام من نبش
قطعناه ولنا ما روي ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا قطع على المختفي وهو النباش
بلغة اهل المدينة وما رواه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل
فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله كما يقال
احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء والمراد بالاشكال ما فوق الواحد وهذا فوق
الخفي في الخفاء لان الخفي ينال بمجرد الطلب والمشكل لا ينال بمجرد الطلب بل بالتأمل بعد الطلب
ليتميز عن اشكاله وهذا الخفاء لغموض في المعنى او لاستعارة بديعة وهو كرجل اغترب
عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب اولا موضعه ثم يتأمل في اشكاله
ليوقف عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه
اي التكلف والاجتهاد في الفكر لتمييز المراد من اشكاله الى ان يتبين المراد وحكم
المشكل ان يعتقد السامع بحقيته فيما هو المراد منه ثم الاقبال على الطلب والتأمل
الى ان يظهر المراد للعمل به ونظيره قوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا فهو مشكل
في حق داخل الفم والانف لدخولهما في الاشكال لان معنى التطهير غسل جميع ظاهر
البشرة فظاهرها يجب غسله وباطنها لا يجب وللانف والفم شبه بالظاهر والباطن
حقيقة وحكما اما حقيقة فانه اذا فتح فاه يكون ظاهرا واذا ضمه يكون باطنا
واما حكما فانه اذا دخل الماء في الفم وابتلع البزاق لا يفطر الصوم فالحقناه

بالظاهر

بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء عملا بالشبهين لان الواجب في الوضوء
غسل الوجه والمواجهة في الانف في الفم والانف معدومة وفي الجنابة تطهير البدن
واجب في كل موضع لا يتعذر ايصال الماء اليه والفم والانف يمكن ايصاله اليهما
فيجب غسلهما في الجنابة دون الوضوء لان التطهير وهو المذكور في اية الجنابة يدل على
التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة
الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فقيل بالتخفيف فيها بترك المبالغة فيها ارفق
وهذا الاشكال لغموض المعنى ومثال الاستعارة البديعة قوله تعالى واكواب كانت
قوارير قوارير من فضة اي تكونت منها بتكوين الله تعالى فهو مشكل لان القارورة
تكون من الزجاج لا من الفضة ولكن لما تأملنا وجدنا الفضة مشتملة على
خاصيتين ذميمة وهي ان الفضة لا تحكي ما في باطنها الى خارجها وحميدة وهي البياض
الشديد وايضا وجدنا الزجاج مشتملا على خاصيتين ذميمة وهي الكدورة
فيه وحميدة وهي انه يحكي ما في باطنه الى خارجه فعلمنا ان تلك الاواني تشتمل على صفاء
الزجاج ورقته وبياض الفضة وحسنها لا على الصفتين الذميمتين لهما فاستعار
القوارير لما يشابهها في الامور المذكورة استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من
الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فكانت استعارة بديعة
واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني او تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها
وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون
باعتبار ابهام المتكلم على الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ
كالهلوع في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير واشتبه المراد اشتباها
لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل بكسر الميم الثانية ثم الطلب
اي طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التأمل لتعيين بعض الاوصاف وزيادة
صلوحه لذلك ان لم يكن البيان شافيا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة والا
فلا يحتاج الى الطلب والتأمل ثم المجمل مأخوذ من قولهم اجمل على الامر اي ابهم وهو

ان المجمل مبهم لا يوقف عليه بسماع نفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم التأمل في
التفسير كمن اغترب ولم يعلم موضعه فيستفسر اولا ثم يطلب لذا الموضع ثم يتأمل في امثاله
ليوقف عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه اي فيما هو المراد الى ان
يتبين المراد ببيان المجمل بكسر الجيم كالصلوة والزكوة فانهما مجملان لانهما في
اصل الوضع الدعاء والنماء وكل منهما غير مراد منهما وقد زيد في الشرع اوصاف
فيستفسر اولا ثم يطلب المراد ثم يتأمل ليظهر الوصف الزائد من الوصف الاصلي وهذا لان
تفسير الصلوة عرف بفعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو صلى وراعى الفرائض والواجبات
والسنن فلابد من التأمل ليمتاز الفرض من الواجبات والواجب من النفل وكذا البيان
في الزكوة ورد بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم فيطلب المعنى الذي وجبت لاجله الزكوة
اهو ملك النصاب مطلقا ام النصاب فارغ من الدين حولا ناميا وهل يشترط وصف
الاسامة في زكوة السوائم ام لا وعندنا يشترط وعند مالك لا يشترط ثم بيان المجمل قد يكون
شافيا بصيرة المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث
الوارد في الاشياء الستة فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل
لتعيين البعض بزيادة صلوح لذلك واما المتشابه فهو اسم لما اي لكلام انقطع
في الدنيا رجاء معرفة المراد منه اي من الكلام لتراحم الاشتباه وتراكم الخفاء وحكمه
اعتقاد الحقية فيما هو المراد اي يعتقد المكلف ان ما اريد بالمتشابه حق فيكون
العبد مبتلى باعتقاد حقية المراد اي يعتقد المكلف من المتشابه لا غير لان المراد صار
مشتبها على وجه لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم
بواسطة البيان من المجمل وطريق الدرك في المشكل قائم فانه يدرك بالتأمل بعد الطلب والخفي
يدرك بنفس الطلب واصل المتشابه قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تأويله الا الله فعند
الجمهور الوقف على قوله الا الله وهو يدل على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله
وقوله والراسخون في العلم يكون مبتدأ غير متعلق بما قبله فبعض العلماء قرؤا بالوقف

على الا الله وقفا لازما وبعضهم قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين
بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهو مرجح بوجهين الاول انه اليق بنظم
القرآن لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين
عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتبعهم اسر الاوهام
وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية
مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله واما الراسخون في العلم يقولون آمنا به
اي نصدق بحقيته سواء علمناه اولم نعلم هو من عند الله والثاني انه على ذلك الوجه
او مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله
وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ
اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل هكذا احتج جار الله في الكشاف فان قيل ان
الكلام للافهام ونزول الآية لبيان الاحكام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم
بالمتشابه فما الفائدة في انزال المتشابهات قلنا فائدة معرفة قصور افهام البشر عن
الوقوف على ما لم يجعل الله له اليه سبيلا ليعلموا ان الحكم لله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد وقيل فائدته هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ
بكبح عنان ذهنه عن التأمل والمنع عن التفسير فان رياضة البليد يكون بالعدو
ورياضة الجواد يكون بكبح العنان والمنع عن السير فان قيل ما من آية الا وقد
تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف
في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه
في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لتأويلهم وبيانا لفساد
تأويلهم وفيه نظر لان التكلم فيه كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات
عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه
وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والا له

والائمة انما تكلموا في تاويلها اظهارا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق
ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لان القران بحر لا ينقضي عجايبه
ولا ينتهي غرايبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هنا قيل
القران معجز بحسب المعنى ايضا كذا في التلويح قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لان
المتشابه يصير معلوما ومنكشفا في الاخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء
في الاخرة وهذا اي المتشابه كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف التي تقطع
في التكلم بعضها عن بعض كقوله قاف نون لام ميم هذا متشابه في الاصل وقد يكون
المتشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الاخرة قال ابو بكر الصديق في كل كتاب سر
وسره في القران هذه الحروف ومثل هذا القول عن غيره من الصحابة منقول الخ
من ثاني اقسام التقسيم الثاني شرع في ثاني اقسام التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة
فعيلة بمعنى فاعلة من حق الشيء اذا ثبت والمقصود الثابت لانه يذكر في مقابلة
الباطل وهو المعدوم او من حققت الشيء اذا اثبته فهي فعيلة بمعنى مفعولة
اي مثبتة فيها والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية فاسم لكل لفظ
فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني اريد به في الاستعمال
ما وضع له بمعنى استعمل فيما وضع له فيه اشارة الى ان الحقيقة وكذا المجاز متعلق
بارادة المتكلم فقبل الارادة والاستعمال بعد الوضع لا يسمى اللفظ حقيقة ولا مجازا
والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة او يكون العلم بالتعيين
كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا
فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من اهلها وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد
غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء
من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة
ان يكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا

لمعناه

لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع
الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهو حقيقة مقيدة بالجهة
التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة
مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له
بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة
في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا كاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى
الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة بل من
جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانه
من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من
افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب في الارض حقيقة لغة مع
كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف ثم قد يطلق الحقيقة والمجاز
على نفس المعنى وقد يطلق على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه وهو شايع في
عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا
وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما امرا كان او نهيا لان الوضع
اذا ورد بازاء افراد يكون عاما وبازاء فرد يكون خاصا وبوزن افعل
يكون امرا وبوزن لا تفعل يكون نهيا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في المامور به
والمنهي عنه عام في المامور والمنهي واما المجاز وهو مفعل من جاز يجوز اذا تعدى
عن موضعه بمعنى فاعل كالمولى بمعنى الوالي اي متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز
فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي العلاقة بينهما احترز به
عما لا مناسبة بينهما فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه
مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير
الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور

التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ الوضوح فالمراد
بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل
في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له ولا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة
في الدعاء شرعا لا يكون من حيث له لا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير
الموضوع له وحكمه وجود ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما لان المجاز احد
نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم والاحكام الا ان الحقيقة اولى من
المجاز عند التعارض لانها احق ان تراعى وان الحقيقة اصل والمجاز فرع والاصل
راجح على الفرع والمجاز الخاص كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو
خاص والمجاز العام كقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بدرهمين ولا الصاع
بالصاعين والمراد بالصاع ما يحله وهو عام ولا بد للمجاز من قرينة مانعة
عقلا او حسا او عادة او شرعا من ارادة المعنى الحقيقي لكنها خارجة عن مفهومه
شرط الصحة واعتباره عند ائمة الاصول وان كانت داخلة في مفهومه عند
علماء البيان فلم يذكرها المصنف في مفهوم المجاز اشارة الى هذا اعلم ان المجاز كما
يحتاج الى العلاقة والقرينة الصارفة يحتاج الى الداعي الى استعمال المجاز
الذي هو خلاف الاصل وترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب وذلك الداعي ع
اما لفظي واما معنوي فاللفظي فما ذكره القوم منه ثلثة الاول اختصاص
لفظ المجاز بالعذوبة اذ قد يكون لفظ الحقيقة كلفظ الخنفقيق ولفظ
المجاز يكون اعذب منه والثاني صلاحيته للشعر اذ قد لا يكون الكلام في
استعمال لفظ الحقيقة موزونا ويكون في استعمال لفظ المجاز موزونا والثالث
المحسنات البديعية كالسجع والتجنيسات ونحوها فاذا كان السجع
بالياء مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع
والمعنوي فما ذكروه منه سبعة الاول اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة
اسم ابي حنيفة لرجل عالم والثاني اختصاصه بالتحقير كاستعارة الثلج وهو الذباب

انه موضوع له



هذا من قبيل الشيء ابرد من الثلج
معناه الشيء البلغ في برده من الصيغة
منه

الصغر

الصغر والثالث اختصاصه بالترغيب والرابع بالترهيب كاستعارة ماء
الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات
لتنفره والخامس اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رايت
اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان
ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على
اللازم فاستعمال المجاز دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة
والسادس تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه
جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب
سرعة التفهم والسابع مطابقة تمام المراد وفسروه بان المراد هو
اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب
مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات
الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع
وعدمها عند عدمه وانما يكون بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية
لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام
المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن
الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي بعبارة
لسانه كنه ما في قلبه وقالوا اواخر السابع وغير ذلك وقال الشافعي لا عموم
للمجاز لانه ضروري لانه لا يصار اليه الا عند عدم امكان المصير الى الحقيقة
ضرورة لانه لو تعذر العمل بالحقيقة ولم يحمل على المجاز يلزم الغاء الكلام واخلاء
اللفظ عن المرام فثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيكما في المقتضى عندكم قلنا
لا نم ان الضرورة بهذا المعنى ينافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة
المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده

المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف
المقتضى فانه لازم عقلا غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام
من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة ثم قال الشافعي في
قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا يعارضه حديث
ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
لان المراد بالصاع ما يحل فيه اجماعا وهو مجاز بطريق اسم المحل على
الحال ولا عموم له فاذا ثبت المطعوم بذلك القول مرادا اجماعا لم يبق
غيره مرادا وهو الجص والنورة لان المجاز لا عموم له ويلزم منه ان لا يكون
القدر والجنس علة ضرورة ان الطعم علة والحديث الاول عام يقتضي حرمة القليل
والكثير الا حالة المساواة وهو حقيقة فيترجح على الثاني لانه مجاز ويتأتى المعارضة
بين الحديثين ان الاول يقتضي حرمة القليل وعلية الطعم لان الحكم ترتب على
اسم مشتق فكان ماخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني والثاني يقتضي اباحة
القليل اذ التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه عند الشافعي ويقتضي ايضا علية
القدر والجنس فتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة وانا نقول ان
عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما وليس كذلك بل لدلالة
زائدة على ذلك وهي ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه فاذا وجد هذا الدليل في
المجاز وقبل المحل ايضا العموم ثبت العموم كما ثبت في الحقيقة وهذا كالثوب الملبوس
عارية يعمل عمل الملبوس ملكا وهو دفع الحر والبرد الا انهما يتفاوتان لزوما
ودواما من حيث ان الحقيقة لا يحتمل النفي من موضوعها والمجاز يحتمله وللقائل
ان يقول انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها
ان لا يكون لها مدخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز
او يكون المجاز مانعا وكيف يقال انه اي المجاز ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله نقلا
والقرآن افصح اللغات والله تعالى متعال من ان يلحقه عجز او ضرورة لانهما من

امارات

امارات الحدوث وهواية النقصان والله تعالى موجود بصفات الكمال
منزه من النقائص فما ذكره المصنف انه ضروري باطل لانا نجد الفصيح القادر
على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة بل لغرض
ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما
شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات
الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس
في الحقيقة هذا اذا اريد بكونه ضروريا كونه ضروريا من جهة المتكلم في
الاستعمال وان اريد بالضرورة الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما
تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام
فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ فعند
الضرورة يحمل على ما احتمله اللفظ بحسب القرينة كان او عاما كما مر فان قيل
المقتضى ايضا موجود في كتاب الله تعالى ومع هذا ضروري فينبغي ان يكون المجاز
كذلك قلنا وان كان المقتضى ضروريا موجودا في كتاب الله تعالى الا انه يتعلق
بالمستدل والمجاز يتعلق بالمتكلم وايضا العموم من عوارض الالفاظ والمجاز والسامع
ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ
لغة لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وهذا القول ايضا يرد نقضا
على الخصم فان عنده ايضا المقتضى يثبت ضرورة صحة المنطوق ومع هذا عام
عنده فينبغي ان يكون المجاز كذلك على زعمه ولهذا اي ولان العموم يجري في المجاز
جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله بطريق اسم المحل على الحال لانه
جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره وعلى قول بعض الشافعية
المراد بعض المكيل وهو المطعوم لما ثبت عندهم ان علة الربوا في غير الذهب
والفضة الطعم وعلى الاصح عندهم من ان المجاز يعم يكون تخصيصهم الصاع

بالمطعوم مبنيا على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربوا الا على عموم المجاز
فان قلت قد ثبت ان العموم بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة
الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي
بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة
لا تسقط عن المسمى واطلاقه بيان لحكم الحقيقة وقيل بناء البعض على انها
اي لا يصح نفي الحقيقة عن المسمى فلا يقال مثلا الاسد ليس بهيكل مخصوص
بخلاف المجاز ولو سمي الجد ابا مجازا يصح نفيه عنه لان الحقيقة وضع وهذا
مستعار فصار كالملك في اللزوم والعارية في عدم اللزوم ومتى امكن العمل بها
اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف والحقيقة اصل ولا وجود للخلف مع تحقق
الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم الله بما عقدتم الايمان فكفا رته
الاية لما ينعقد حقيقة وهو مجموع اللفظين دون العزم بيانه ان الكفارة
وجبت في اليمين المنعقدة بالنص المذكور ثم قال الشافعي يمين الغموس منعقدة
ايضا لانها مقصودة يقال عقدت على قلبي اي قصدت فكان معنى قوله ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اي قصدتم وعزمتم وقلنا العقد ربط اللفظ
باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ البيع بلفظ الشراء لاثبات الملك وهذا انما
يتحقق في المنعقدة لا في الغموس لان في المنعقدة ربط الجزاء بالشرط والمقسم به
بالمقسم عليه لايجاب الصدق وتحقيقه وهو البر وايضا العقد في الاصل شد بعض
الحبل ببعضه ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون
سببا لهذا الربط وهو قصد القلب فكان حمله على ربط اللفظ اولى من حمله على
العزم على الفعل الذي هو سبب له لقربه الى الحقيقة بدرجة وقيل لكونه مجازا لا
يصار اليه عند امكان الحقيقة ويكون النكاح للوطء دون العقد يعني حمل لفظ
النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء حقيقة لان النكاح
وضع في الاصل للضم وهو يتحقق في الوطء لحصول معنى الاتحاد بينهما عند فعل الوطء ولهذا

سمي

سمي جماعا واما العقد انما سمي نكاحا لانه سبب للضم فكان حقيقة في الوطء
ومجازا في العقد فيحمل على الوطء الا اذا تعذر حمله عليه فيحمل على المجاز وتحليل
اجتماعهما اي المعنى الحقيقي والمعنى المجازي مرادين احترز به عن اجتماعهما في
احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما وعن اجتماعهما
من حيث التناول الظاهر بتعاقب غير ان يراد بلفظ واحد في وقت واحد
بان يكون كل منهما متعلقا اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى
مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده وهو المعبر عنه بعموم المجاز كاستعمال الدابة
عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله
في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما
اذا اشترط المجاز قرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط
فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له
فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بلا نفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ
ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل واحد منهما متعلق الحكم
مثلا ان تقول لا تقتل اسدا او اسدين او اسودا وتريد السبع والرجل الشجاع
احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة
وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في
معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وامتناع استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك وذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع
بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واما اذا لم يصح فلا يجوز
كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما كما استحال يعني
ان المجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فيستحيل اجتماعهما كما استحال
ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد يعني ان اللفظ للمعنى

فان قيل المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك
في جميع الصور بان يستفاد الطلاق بالكل على البعض قلنا هو [illegible]
بانا لو كان [illegible] موجودا منفصلا عن [illegible] اذا نعم [illegible] منه

الذهن [illegible] والاسد [illegible] الكريم [illegible]
وامارادة [illegible] في الكناية [illegible] المعنى [illegible]
من هذا القبيل لان مناط الحكم انما هو المعنى [illegible] منه

استعمالم

بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين هو حقيقة في احدهما مجاز في
الآخر كما يمتنع اكتساء الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا
بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بان يلبس كل منهما بتمامه على انه
ملك لاحدهما عارية للآخر وهذا ضعيف لانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس
فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة
بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد بحيث يشغل كل
منهما محال عقلا ومن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ الواحد وارادة المعنى
الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل
على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة
على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما
بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا
في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط
بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد
وهو محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد
وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد فان قيل الراهن اذا استعار الثوب المرهون
من المرتهن يجتمع اللبس ملكا وعارية في زمان واحد قلنا انما يلبسه بجهة الملك لانه
المطلق للانتفاع وانما المنع لحق المرتهن وقد زال بالاذن في الانتفاع اذ الاعارة ده
لم تصح لانها تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن ليس بمالك للمنفعة والتمليك من غير
مالك محال فتح ان الوصية للموالي الابناء او موالي الموالي هو احد المسائل الاربعة
المتفرعة على ان الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي محال عندهم تفريعها عليه يتم لان ترتبها
عليه ثمرة مقررة الشيخ غاية يعني اذا اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله موالي اعتقهم
ولمواليه موالي اعتقوهم كان الثلث لمواليه لا لموالي مواليه زيد مثلا حقيقة في معتقه
وهو المولى الاسفل سواء اعتقه حر الاصل او غيره لان اضافة المشتق يفيد اختصاص

معناه

[illegible]

معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته
له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا للعتقه في الجملة وانما يحمل
المعتق الاول الاسفل لانه اصل والفروع اعمال للاصول كالاغصان للشجرة واذا كان له
اي للموصي معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الموصى به سواء كان
الموصى به الثلث او اقل او اكثر بعد الاجازة او عدم وارث وان كان له معتقان
يستحقان جميع الموصى به لان للمثنى حكم الجمع في الارث والوصية ولم يذكر حكم
النصف الباقي للاختلاف فعند الامام يرد الى الورثة ولا يعطى لمولى مولاه
لان الحقيقة وهي المعتق اريدت بهذا اللفظ ولهذا استحق النصف فلا تدخل
تحته مولى المولى لانه مجاز اذ الاسفل في الحقيقة مضاف الى الذي اعتقه دون الاعلى
لانه لم يعتقه حقيقة وانما وجد السبب وهو انه اعتق الاول حتى قدر المعتق الاول
على اعتاق الثاني فسمي مولاه مجازا لوجود الاتصال من حيث السببية فلم يثبت
مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق ولا اولاده كانت الوصية لموالي الموالي لتعين
المجاز وعندهما يكون النصف الباقي لموالي الموالي عملا بعموم المجاز ولا يلحق غير الخمر بالخمر
في الحد حتى يحد في الخمر بشرب قطرة ولا يحد بسائر المسكرات ما لم يسكر لان حقيقة الخمر
وهي التي من ماء العنب اذا غلا واشتد اريدت بالنص في وجوب الحد وهو قوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه فبطل غيرها وهو سائر المسكرات لكونه مجازا فيه للاتصال بينهما
من حيث المخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة وقال
الشافعي هو ملحق بالخمر في ايجاب الحد لمخامرة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر
مطلق ما خامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلت لا يجوز لانه يتوقف
على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث
ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لو اوصى لابناء فلان وله بنون وبنو بنين فالوصية
لابنائه الصلبية دون بني بنيه لان لفظ الابن المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه مجاز
في ابناء ابنائه فلا يراد منها لامتناع الجمع هذا عند ابي حنيفة رحمه الله ظاهرا وقالا يدخل بنو

بنيه

والاظهر ان [illegible] كما سبق بالنسبة الى المعتق [illegible] فاعل [illegible] على المولى الاعلى [illegible]

في الوصية ايضا عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين
ولا يراد للمس باليد في قوله تع اولامستم النساء لان المجاز وهو الجماع مراد
بالاجماع بهذا النص حتى جاز التيمم للجنب بهذا النص فلا يراد الحقيقة المس
باليد ولما فرغ من المسائل الاربعة شرع في تعليلها فقال لان الحقيقة
يعني المعنى الحقيقي فيما سوى الاخير مرادة والمجاز يعني المعنى المجازي وهو
الجماع فيه اي في الاخير مراد فلم يبق المعنى الاخر بالفتح وهو المجاز في المسائل
الثلث والحقيقة في الاخير مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ونقل الغزالي عن الشافعي ان الشافعي قال احملوا اية اللمس على المس باليد
والوطي جميعا وهو خلاف السلف لان عليا وابن عباس رضي الله عنهما والحسن
في جماعة حملوها على الجماع وعمر وابن مسعود رض في جماعة على المس باليد وغيرهما
مخالف للاجماع فان قيل اذا استامن الكافر على بنيه او لو قال آمنونا على
اولادنا فامنوه عليهم ولد ابناء وبنو ابناء يدخلون في الامان بنوه وبنو
بنيه في رواية منقولة عن محمد في السير ولو استامن على مواليه يدخل في الامان
مواليه وموالي مواليه استحسانا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز اجاب عنه المص
بقوله وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع اي بنو بنيه وموالي مواليه
لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك يعني ان اسم
الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع لا لان الحقيقة سبقت
على المجاز في كونها مرادة اذ الحقيقة حقيق بان تراد فجعل مجرد تناول الاسم
ظاهرا شبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهذا لما كان
متناول اللفظ كان مشابها للثابت لكنه ليس بثابت لكونه غير مراد والامان
مما يثبت بالشبهات لما في الامان من حقن الدم والاصل في الدماء ان تكون
محقونة اذ الانسان بنيان الرب تعالى ولم يعتبر هذه الشبهة في الوصية لانها لا تثبت
بالشبهة فان قلت المجاز منتف عن ظاهره فلا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة

لا ينافي

ورد البعض الجواب بان تكون الامان [illegible] بمعنى جهة [illegible] وهو مبني على
تناول اللفظ من جهة ان الامان لحقن الدم [illegible] الزوج
[illegible] على الشبهات [illegible] الكلام [illegible] ثبت بها الامان
[illegible] فيما هو تابع في اللغة وفي اطلاق الكلام

لا ينافي شبهة الثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة
الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها ولكونه
متعارفا فيها فصار كانه متناول لها فان قيل لو كان تناول الاسم ظاهرا
شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا
قال الكفار آمنوا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار المص الى
جوابه بقوله بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد
والجدات لان ذا الاباء والامهات والصعود لم يعتبر بطريق التبعية فيليق بالفروع
وهم بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهم الاجداد والجدات لان فيه
جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وهو عكس المعقول ونقض الاصول ورد
بعضهم بانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول حقيقة خلقة فلا
يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارض
وفي هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها
فان قيل يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول
الظاهر ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين
قلنا هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم
اصولا مانعة للامان بجهة وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع
التعارض لضعفه فان قيل انه لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان
ولم يكن له نية يحنث اذا دخل دارا يسكنها اجارة او اعارة كما لو دخل دارا
مملوكة له ويحنث ايضا اذا دخلها حافيا او متنعلا وفيه جمع بين
الحقيقة والمجاز لان دار فلان حقيقة في الملك ومجاز في التي يسكنها
باجارة او اعارة لصحة النفي وقبوله الانتفاء بالنفي علامة المجاز ووضع
القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان متنعلا اجاب
عنه المص بقوله وانما يقع الحلف على الملك والاجارة والدخول حافيا

ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو
الدخول ونسبة السكنى يعني ان الحنث باعتبار عموم المجاز اي بكون الملفوظ
مجازا عن شيء ويكون ذلك الشيء عاما للمعنى الحقيقي والمجازي لا باعتبار
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا لان الحق مقصود الحالف معتبر في الايمان
ومقصوده من دار فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار
لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها فاريد بدار فلان دار يسكنها
فلان والدار المسكونة لفلان تعم السكنى بطريق الملك والعارية فاذا
دخل دارا يسكنها فلان بالملك فانما يحنث لعموم المجاز وهو نسبة السكنى
لا الملك ولهذا كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كان الدار مملوكة
لفلان لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وان اضيفت اليه باعتبار الملك
وايضا مقصوده من وضع القدم المعنى المجازي وهو الدخول لانه سبب الدخول
فذكر السبب واراد المسبب ومعناه الحقيقي الدخول حافيا لان وضع الشيء
في الشيء ان يجعل الشيء ظرفا بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت
وهو اي ذلك المعنى الحقيقي هنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار
بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار
ودخل فلا يحنث فتعين باعتبار مقصوده كانه حلف ان لا يدخل والدخول عام
قد يكون حافيا وقد يكون متنعلا وقد يكون راكبا فاذا دخل حافيا لا يحنث
باعتبار انه حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو الحق واما قيدنا
بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا
او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه وهو مستعمل ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه
مهجور غير مستعمل فان قيل انه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا
او نهارا يعتق عبده واليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع

بيى

بين الحقيقة والمجاز فاجاب عنه المص بقوله وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في
قوله عبده حر يوم يقدم زيد لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل
لليل والنهار لانه يذكر للنهار وللوقت فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع
ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت وهو ان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد
فللنهار وبفعل غير ممتد فللوقت والمراد بفعل ممتد ما يصح تقديره بمدة مثل
لبست الثوب يوما وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت ودخلت ثلثة ايام
وبغير ممتد ما لا يصح تقديره بمدة كالدخول والخروج والمعتبر في الامتداد وعدمه
هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم
حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي
تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون
ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له [illegible] صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه
بخلاف صمت في هذا الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح
حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل
لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد
بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن
سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان
التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي
وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط
يشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار لان المتعارف
استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل
يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ
ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك
ان التزوج لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وكتاب الهداية قلت هو من تسامحهم

حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا
اذا اختلفا مثلا امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق
به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر
باليد مما يمتد فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل
المضاف اليه فيجب اعتباره بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم
امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في
كما في صمت الشهر حتى يلزم كونه الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم
الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع
الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية
وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتباره اولى
عند اختلافهما بالامتداد وعدمه فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم
لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله تعالى يوم يأتيكم
الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم ينكسف الشمس قلت الحكم
المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن
كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار
وبعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم
من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين ينكسف الشمس كذا قال
في التلويح فاذا تمهد هذا فالمراد باليوم في قول الحالف عبده حر يوم يقدم زيد
مطلق الوقت لان الاعتاق وكذا الطلاق مما لا يمتد ومطلق الوقت يعم الليل والنهار
فلهذا يعتق العبد في الوجهين لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز ولو قال انت
حر ليلة يقدم زيد لا يتناولها النهار لانها اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره
كما ان النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره فان قيل كيف جعل العتاق والطلاق
مما لا يمتد مطلقا مع انه ان اريد انشاء العتق والطلاق فهو غير ممتد وان اريد كون

العبد

العبد معتقا وكون المرأة مطلقة فهو ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما
لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت
بالمدة فان قيل اذا قال رجل لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصم
يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين
مجازا لتوقفها على القرينة وهي النية اجاب عنه المص بقوله واما اريد النذر واليمين
اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين لان اللام في قوله لله علي صوم رجب
نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه بفتح الجيم اي لازمه الذي هو يمين
لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده
الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده
فالنذر يوجب تحريم المباح وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية او العسل
على نفسه يمينا ولان اللفظ على لازم معناه لا يكون مجازا ما لم يستعمل في
اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة
ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك
مجازا فافهم الجزء او اللازم قد يكون فاما من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز
وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة فعلى هذا الموجب
نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره
الثابت به لان موجب النذر على لزوم المنذور والذي هو جائز الترك اولا ثم
في الواجب فصار النذر تحريما للمباح بواسطة حكمه وحاصل الجواب ان الصيغة حقيقة
في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع بينهما او اليمين ليس بمعنى
مجازي فهو كشراء القريب وهو تملك او اثبات ملك بصيغته تحرير او اعتاق

علي والمسئلة تحتمل ستة اوجه لانه لا يخلو اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخريين خلاف فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الحنث لا القضاء والنذر حقيقة في النذر لانهم لا يتوقف على النية بخلاف اليمين المفهوم عرفا ولغة

يوجد ان موجب النذر وموجب النذر اه

بوجه وبعد الملك لا بانه والا لكان كل شراء الموجب للملك اعتاقا مع ان الملك
فكان شرى القريب اعتاقا بواسطة حكمه لان الشراء علة الملك وملك القريب
علة العتق فاضيف العتق الى الشراء بهذه الواسطة ولو سلم ان اليمين معنى مجازي
لذلك القول فلا جمع بينهما في الارادة ههنا لانه ثبت النذر بصيغته
لكونها موضوعة له فيثبت الموضوع له نوى او لم ينو واليمين بارادته ومعنى
الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي فيقال هذا الجواب
انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر
لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي
قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا
عبرة بارادته ولا تاثير لها ويرد على جواب المصنف ان اليمين ان كان موجبا ولازما
للقول المذكور يكون ذلك القول يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى القريب
يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
واجيب بوجهين الاول انه لما غلب استعمال الصيغة في معنى اخر وهو النذر
خرجت اليمين من ان تكون مرادة بها فصارت كالحقيقة المهجورة فيتوقف
على النية ورد بان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا
اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبارة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا
معنى للجمع سوى هذا بخلاف شرى القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على
الارادة فلا يكون النذر نظيره والثاني انه تحريم ترك المنذور ثبت بموجب
النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع
لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فانه جعله اعتاقا قصد او لم
يقصد وطريق الاستعارة اي مبنى المجاز ومجوزه وصحته فالاستعارة
مرادفة للمجاز عند الاصوليين ومجاز خاص عند البيانيين فان عندهم

فلا يتوقف كون نذر الفعل يمينا الى النية وهو باطل منه

المجاز

المجاز نوعان مجاز مرسل وهو ما يكون علاقته غير المشابهة واستعارة وهو ما
يكون علاقته المشابهة الاتصال بين الشيئين يعني لا بد في المجاز من العلاقة
لما عرفت ان المجاز ما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما والعلاقة هي اللزوم
والانتقال والمناسبة والاتصال الى انتقال المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ
بالمعنى الموضوع له ولزومه به ومناسبته له والانتقال منه اليه والمراد بكون
المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط
اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه
لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكنه قد ينتقل منه الى الاعمى
باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول
لزوم ذهني محض وفي الثاني خارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم
احد المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلا ق
الاب على الابن بل هي من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب
بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في
اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة
وما اشبه ذلك وقد حصر العلماء بالاستقراء طريق الاتصال بين الشيئين
في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه واطلاق
اسم الكل على الجزء وعكسه واسم الملزوم على اللازم وعكسه واسم المطلق على
المقيد وعكسه واسم العام على الخاص وعكسه وحذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه اولا وعكسه وتسمية الشيء باسم مجاوره وتسميته باسم ما يؤول اليه
وتسميته باعتبار ما كان عليه واطلاق اسم المحل على الحال وعكسه واسم آلة
الشيء عليه واسم الشيء على بدله والنكرة في الاثبات للعموم والمعرف باللام وارادة
واحد منكر واطلاق اسم احد الضدين على الاخر والحذف والزيادة كذا في التوضيح
صورة او معنى والمراد به المعنى اللازم المشهور ولهذا لا يسمى الابخر اسدا

وان كان المجاز لازما للاسد لانه غير مشهور كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء
الاول مثال المعنى والثاني مثال الصورة ضبط المصنف انواع العلاقات الخمسة
والعشرين بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد
والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك
في معنى الشجاعة لان كل موجود معقول له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال
بوجه ثالث وعبر عن علاقة المشابهة التي سمي البيانيون المجاز بها الاستعارة
بالاتصال في المعنى وعبر عن سائر العلاقات التي كان في المجاز بها مجازا مرسلا
عندهم بالاتصال صورة وضبط صاحب التنقيح انواع العلاقات الخمسة والعشرين
في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية
والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمجازي
في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان
تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه او لو كان
حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني
ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما اللزوم والاتصال
في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن
وهو المقابلة او منضما الى الخارج وح اما كان احدهما جزءا للاخر فهو الجزئية
والكلية والا فاما كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة
والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الاخر وهو الحالية والمحلية
او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية هذا في المحسوسات
وفي الشرعيات متعلق بقول الماتن نظير الصورة الاتصال مبتدأ من حيث
السببية والتعليل نظير الصورة خبره نظير الاتصال الصوري في المحسوس
والاتصال مبتدأ وقوله نظير المعنى خبره اي اتصال امر مشروع بامر مشروع في المعنى
المشروع اي في المعنى الذي شرع الامر المشروع لاجله كيف شرع اولا في معنى

شرع

شرع ذلك الامر المشروع نظير المعنى وهو المراد بعلاقة المشابهة لان المشابهة
اتفاق في الكيفية والصفة والمعنى ان كل مشروع وجد فيه معنى مشروع اخر ثبت
الاتصال بينهما من حيث المعنى اعلم ان الاستعارة جائزة في الشرعيات
كما تجوز في المحسوسات لان الاستعارة جائزة للاتصال فيثبت في كل ما يتحقق
فيه الاتصال والاحكام الشرعية قائمة بمعانيها التي شرعت لاجلها ومتعلقة
باسبابها الاحكام تكون موجودة حكما بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى الاتصال
في الشرعيات والاتصال فيها بطريقين ايضا بالاتصال صورة وهو الاتصال
في السببية والعلية اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول لان
المشروع ليس بمحسوس حتى يحس ويقال ان الشيئين متصلان صورة فيطلق اسم
احدهما على الاخر فجعلنا الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المشروع
مقام الاتصال صورة في المحسوس لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول
في المعنى كما لا مشابهة بين السماء والمطر في المعنى فسمي الاتصال صورة وبالاتصال
معنى وهو الاتصال في المعنى المشروع كيف شرع واقمنا هذا الاتصال مقام الاتصال
معنى فنتأمل وننظر في المشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع
اخر يجوز استعارة احدهما للاخر كما نظرنا في البيع والاجارة فوجدنا البيع مشروعا
لتمليك المال بالمال والاجارة مشروعا لتمليك المنفعة بالمال فاشتركا في معنى
التمليك فجوزنا استعارة احدهما للاخر وكما نظرنا في الصدقة والهبة فوجدنا
كل واحد منها تمليكا بغير بدل فجوزنا استعارة احدهما للاخر والاول اي الاتصال
الصوري في الشرعيات على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك
بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر
ونوى به الملك من باب استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى
به الشراء من باب استعارة الحكم للعلة يصدق فيهما ديانة اي يجوز ان يطلق
العلة ويراد بها الحكم ويطلق الحكم ويراد به العلة كقوله ان اشتريت عبدا فهو حر

كما كان في المسببات منه

ونوى بالشراء الملك اي اراد بقوله ان اشتريت انه ملكت او قال ان ملكت ونوى به
الشراء الملك اي اراد بقوله ان اشتريت ان ملكت او قال ان ملكت ونوى به الشراء
يصدق فيهما ديانة اي فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق قضاء فيما فيه تخفيف
ويصدق فيما فيه تغليظ يعني انا قال ان ملكت عبدا فهو حر فشراه متفرقا ثم قال
عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان
العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اغلظ
عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب صدق ديانة ولا قضاء لانه اراد تخفيفا على نفسه فكان متهما
ومعنى الديانة انه لو استفتى المفتي يجيبه وفق ما نواه ومعنى القضاء انه لو رفع الامر
الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نواه لمكان التهمة لا لعدم جواز
المجاز الحلقة الصي ولم يقيده بما اذا اشترى النصف وحده ثم باعه ثم اشترى النصف
الاخر في المسئلة الاولى وبما اذا ملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الاخر في الثانية
كما وقع في اكثر الكتب لعدم الاحتياج الى ذلك التصوير لصحة تصويره فيهما بما اذا
اذا اشترى بشرط الخيار له فانه يصدق ديانة في الاولى ولا يصدق قضاء لما فيه من
التخفيف على نفسه فانه لولا نيته لوقع العتق بالشراء وسقط الخيار وفي الثانية
يصدق ديانة وقضاء فانه بنيته شدد على نفسه ويصح تصويره ايضا بما اذا نوى
بالشراء الملك فملكه بهبة او نوى بالملك الشراء فوهب له لا يعتق وحاصل ما ذكروه
ان المسئلة على اربعة اوجه عند عدم النية لانه اما ان يكون الحلف على الملك
او على الشراء وكل منهما اما ان يكون على منكر او معرف فان كان على الملك على منكر
لم يعتق حتى يجمع الكل في ملكه وان كان على الشراء على منكر عتق النصف الثاني
وان كان على معرف في الملك والشراء عتق النصف فيهما لان الاجتماع صفة
وهي في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة كذا في التقرير واما عند النية فما فيه تخفيف
يصدق ديانة لا قضاء للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة وما فيه تشديد يصدق ديانة

ومعناه

ومعناه كذا في التعليق اعلم ان مبنى المجاز ومصححه الانتقال من الملزوم الى اللازم
ومعنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل
ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال
فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز
استعمال اسم كل منهما في الاخر مجازا وان لا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس
فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول اصل من
كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه
في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام
علل غائية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى
الاحكام دون الاسباب فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء
مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة الملك يثبت به فلا يكون
بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة بينهما قلت كون الحكم
مختصا بالعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة
للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم حتى
ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اتصال السبب بالسبب كاتصال
زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة كما اذا قال لامته انت حرة يزول به
ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا فلا يحل الاستمتاع الا
بالنكاح فكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة
لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه
وهو استعارة الحكم للسبب بان يذكر المسبب ويراد به السبب فلا يجوز ذلك
عندنا لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو ثابت في حق الفرع لاحتياجه
الى الاصل غير ثابت في حق الاصل لاستغنائه عن الفرع وهنا ملك المتعة
ثبت بواسطة ملك الرقبة في المحل الذي يتصور فيه ملك المتعة ولكن ثبوت

جهة

يعني رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم
باعه ثم اشترى النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم
تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد ما اشترى نصف عبد فهو حر
الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر
فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف
لانه بعد ما اشترى النصف الاخر يوصف بانه اشترى العبد ويقال اشترى فلان
مشترى العبد

ملك الرقبة غير مفتقر الى ثبوت ملك المتعة اذ يجوز ثبوت ملك الرقبة بدون
ملك المتعة كما في العبد والبهائم فعلم ان الفرع مفتقر الى الاصل وهو مستغنى
عن الفرع فلو جاز الاستعارة يؤدي الى جوازها بدون الافتقار وهو محال لان المسبب
لكونه اثر السبب مفتقر اليه فهو مستغن عن المسبب لان افتقار المؤثر الى اثره باعتبار
ان الاثر هو المقصود من المؤثر والمسبب يلحق من السبب المحض كملك المتعة اذا ثبت في
ضمن ملك الرقبة فان المقصود من الشراء ملك الرقبة لا ملك المتعة بخلاف
العلة مع المعلول فانها وضعت للمعلول حتى لم يشرع الشراء فيما لا يتصور ملك
الرقبة فيه ولهذا قلنا يجوز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك الرقبة
كلفظ البيع لايجاب ملك المتعة كالنكاح ولا يجوز ان يستعار اللفظ الموضوع
لايجاب ملك المتعة كالنكاح لايجاب ملك الرقبة وجاز ايضا ان يستعار الفاظ
العتاق للطلاق لان الفاظه وضعت لازالة ملك الرقبة وزواله سبب لزوال
ملك المتعة تبعا ولا يجوز ان يستعار لفظ الطلاق للعتاق لان الطلاق
لازالة ملك المتعة وزواله ليس بسبب لزوال ملك الرقبة فلو قال لامرأته
انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المجاز
متعين لهذا المجاز بل متعين للحقيقة او الوصف بالحرية فيحتاج الى النية
لتعيين المجاز ولو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا خلافا
للشافعي واذا كان المسبب مختصا بالسبب يجوز الاستعارة من الجانبين لكونه
بمنزلة العلة والاستعارة جائزة فيها من الجانبين كقوله تعالى اعصر خمرا اي
اعصر عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر
بالعنب واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر
ايتهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثل اطلاق المشفر على شفة الانسان
فان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال
المقيد في المطلق فمجاز مرسل كذا في التلويح واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يتوصل

اليها

اليها اصلا او يتوصل اليه بمشقة او مهجورة شرعا او عرفا اي يمكن الوصول اليها
الا ان الناس او الشرع هجروها وتركوها ويعرف بينهما ايضا بان
المتعذر ما لا يتعلق به الحكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا
من افراد المجاز صير اي رجع الى المجاز بالاجماع لوجود المقتضي وهو الاحتراز
عن الالغاء وانتفاء المانع وهو كون الحقيقة اولى كما اذا حلف لا ياكل
من هذه النخلة مثال للمتعذرة بالمعنى الثاني وهو ما يتوصل اليه بمشقة
وكذا الشجرة والكرم لان العين لا تؤكل فانصرف الى مجازها والمجاز فيه
ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة
لا يحنث في الصحيح فان قلت المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر
اكلها قلت اليمين اذا دخلت في الشيء كان للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين
وما لا يكون ماكولا لم يكن ممنوعا باليمين والحلف في النخلة وقيدها في التقرير
بما اذا كانت عينها مما لا تؤكل اما اذا كانت عينها مما تؤكل فان يمينه تقع على
عينها كقصب السكر وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى شيئا فيمينه على ما نوى
ولم يمثل للمتعذرة للمعنى الاول ومثل لها بما اذا حلف لا ياكل من هذا القدر
ولا نية له فان يمينه لما يحله ولم اعلم اقتصارهم في تفسير المتعذرة على المعنى الثاني
مما لا ينبغي ومثل الشجرة الدقيق فيقع يمينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة وقيد
بقوله من هذه كالنخلة لانه لو حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن
او من هذا الرطب فان يمينه يقع على عينه حتى لو اكل ما يتخذ منها بغير نية لا يحنث
كذا في التقرير ولا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة عادة لحقيقته
وهو وضع القدم حافيا ممكنا لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فينصرف
اليه فيحنث كيف دخل لان الحقيقة مهجورة والمجاز متعارف والمهجور شرعا
كالمهجور عادة لان الشيء لما كان مهجورا في الشرع فالظاهر انه لا يفعل
لان العقل والدين مانعان عن الاقدام عليه ولهذا قال الاصح حتى ينصرف

التوكيل بالخصومة الى الجواب اي جواب الخصم مطلقا اقرارا كان او انكارا
مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب اذ الخصومة سبب الجواب او بطريق
استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على
موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا
يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا لانها منازعة وهي حرام لقوله تعالى
ولا تنازعوا فتفشلوا فيكون مهجورا شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور
عادة فلا يعتد به فصار الى المجاز وهو الجواب واذا حلف لا يكلم هذا الصبي
لم يقيد حلفه بزمان صباه لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه
حرام شرعا لان الصبا مظنة المرحمة لقوله عليه السلام ليس منا من لم يوقر كبيرنا
ولم يرحم صغيرنا ولم يبجل عالمنا فالوعيد متعلق بترك الترحم وفي ترك التكلم ترك
الترحم فيكون حقيقة وهي الذات المقيدة بصفة الصبا مهجورة فصرنا
الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة كما صرنا الى المجاز عند هجران الحقيقة
عادة وطبيعة واذا لم يقيد بزمان صباه فكانه قال لا اكلم هذه الذات ولو كلمه
بعد ما كبر يحنث فيقيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة
الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن
حلف ليشربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لكون الشرب مقصودا باليمين
فيحنث ان لم يشرب واذا كانت الحقيقة مستعملة اي ليست مهجورة شرعا وعادة
والمجاز متعارفا اي غالبا في الناس التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم
عند البعض يعني اذا كان اللفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فعندهما الحقيقة
اولى من المجاز اي يكون العمل بها عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان الاصل لا يترك
الا لضرورة خلافا لهما فعندهما المجاز المتعارف اولى لان المرجوح في مقابلة
الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا
تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاهمال

اي يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة منه
اي التبادر الى الفهم في العرف منه

٤

في حق التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما
متناولا للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما
اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة كذا قال التفتازاني
وقال في المنور وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وقيد بغلبة المجاز لان
الحقيقة اذا كانت اغلب منه او استويا في الاستعمال فهي اولى اتفاقا لاصالتها
وانتفاء المعارض كذا في التقرير كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة
يقع الحلف على عينها عنده فيحنث باكل عينها دون ما يتخذ منها من الخبز
والسويق ونحوهما لان هذه الحقيقة مستعملة فان الحنطة تقلى وتغلى
وتؤكل قضمة المعتبر المجاز وعندهما يقع على ما في بطن الحنطة على العموم
مجازا فيحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها لانه مجاز عن اكل ما
يجمع به الحنطة وهو يتناول اكليهما او حلف لا يشرب من هذا الفرات
يقع على الكرع خاصة عنده لان حقيقة الشرب من الفرات ان يضع فاه
على الفرات ويشرب منه لان كلمة من لابتداء الغاية فيستدعي كون ابتداء
الشرب من الفرات وهي مستعملة فلا يحنث بالشرب من الاواني المتخذة
من الفرات وعندهما يقع على شرب الماء منسوب الى الفرات والنسبة
لا تنقطع بالاخذ بالاواني فيحنث بالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع
لانه مجاز عن شرب ماء يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول اكليهما هذا
الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا واما اذا نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى
اتفاقا وهذا الاختلاف في تقديم الحقيقة المستعملة او المجاز المتعارف
بناء على اختلاف مختلف بينهما وجه البناء ان الخلفية لما كانت في الحكم عندهما
كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام
عاملا في معناه الحقيقي اولى وذلك لان الخلفية اي كون المجاز خلفا
عن الحقيقة يعني قائما مقامها عند عدمها في التكلم دون الحكم عنده لا خلاف

في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فروع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح
المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية هل في التكلم او في الحكم
عنده بمعنى ان التكلم بلفظ المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة
فيشترط صحة الاصل لكن يكفي صحته من حيث العربية سواء صح معناه او لا فلا يتوقف
على امكان المعنى الحقيقي ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الاستناد لا خلفا
عن حكم الحقيقة كذا في التلويح وعندهما الخلفية في الحكم اي الحكم الذي يثبت
بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا الثابت بلفظ هذا ابني خلف
عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا فيشترط
صحة حكم الاصل وامكانه اذ من شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض
قال في التفتازاني المشهور في اسند الهيآن ان الحكم هو الحق لا نفس اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو اخراج اللفظ من العدم الى الوجود
اولى لانه يعتبر خلفا فيما هو وصف للكلام لا في غيره وقال صاحب التنقيح في استدلا لهما
ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فكان اللازم موقوفا
على الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية
في حق الحكم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه ويجاب عنه بان الانتقال
منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ او كونه بحيث
يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا
يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى
ايضا ويظهر ثمرة الخلاف في قوله وكذا في قول المولى لعبده والحال انه العبد اكبر سنا
منه اي من المولى هذا ابني فيعتق عنده ولا يعتق عندهما اختلف في معنى كونه
خلفا في حق التكلم عنده فقال بعضهم ان هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن هذا
حر وفسر بعضهم بان هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن هذا ابني اذا اريد به
البنوة والتفسير الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظا هذا ابني خلف عن هذا

حر

لان الاصل ممتنع فيلغو الكلام ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض

حر او تام مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الشأن
البحث بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق
ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فمن اين لا يكون الخلاف فيما هو الاصل
وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني
اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي
خلف عن حكمه الحقيقي وعنده لفظ هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ
لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف
هذا ابني لاثبات الحرية والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم
وعنده من حيث التلفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف
يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه
يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد
ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي وجب المصير الى خلفه احترازا عن
الغاء الكلام فصحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي
مخصوصا بهذا ابني فاما هذا حر فصحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر
فعلى ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة تم اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد
به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط
حتى يمتنع المعنى الحقيقي بهذا اللفظ لا يصح المجاز وعنده لا يشترط بل يكفي صحة
اللفظ من حيث العربية وقد يتعذر المجاز دون الحقيقة كما في ذكر المسبب وارادة
السبب كذكر الطلاق وارادة العتق وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا
اذا كان الحكم اي لازم المعنى الحقيقي اذ المعنى الحقيقي لا يكون حكما بل هو اثره وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فينتفي المعنيان جميعا فيمتنع الاستعمال اذ الكلام وضع
لمعناه فاذا استحال معناه ولازم معناه بطل كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي
اي امرأته معروفة النسب وقوله لمثله قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت

فان قيل في التلويح والتنقيح ان الاصل والخلف هما اللفظان
[illegible] المجاز والنزاع في انه هنا خلف عن ذا
في التكلم او في الحكم [illegible] وهذا خلف
[illegible] بالاصل والتوضيح للمعنى [illegible]

مجهولة النسب ويثبت على ذلك ويولد مثلها لمثله يفرق ولم يثبت نسبها
وان اقرت انها بنت يثبت النسب وان لم يولد مثلها لم يثبت كذا في
البزازية او هي اكبر سنا منه او من الزوج صح لا تقع الحرمة بذلك اي
بذلك القول عندنا ابدا سواء اصر على هذا القول او اكذب
نفسه بان قال غلطت او وهمت وعند الشافعي يقع الحرمة فيما
اذا قال هذه بنتي الا انه اذا دام على هذا القول فالقاضي يفرق بينهما
لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرقة بل لانه في الاصرار صار ظالما
بمنع حقها في الجماع فصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب
والعنة وانطاه التفريق طلاق كذا في التعليق اما تعذر المعنى الحقيقي
وهو النسب فظاهر في الاكبر سنا منه لانها لا تولد لمثله وتعذر المعنى
الحقيقي في الاصغر سنا منه موقوف النسب لثبوت النسب من الغير
فلا يصدق في حقه لان اقرار المرء على غيره لا يعتبر ولا يثبت في حق
المقر خاصة ايضا لان القاضي كذبه فيه لانه اقرار على الغير وهو المراة لانها
تحرم بهذا الاقرار فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه عن اقراره والرجوع
عن الاقرار بالنسب صحيح فكانه رجع عن اقراره في حق نفسه لارتداد
اقراره عند القاضي واما تعذر المعنى المجازي وهو التحريم فلان التحريم الذي
يثبت بلفظ هذه بنتي وهو التحريم الذي من لوازم البنتية مناف لملك
النكاح غير مناسب له فلا يكون حقا من حقوق النكاح فلا يملك
الزوج اثباته اذ ليس بتبديل محل الملك وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت
بالنكاح وهو ليس من لوازم هذه بنتي بل من منافياته فلا يصح استعارة
هذه بنتي للطلاق المحرم بيانه انه اما ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو
اما ان يكون التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي
لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية موقوفة النسب هذه بنتي يكون

لغوا

ع. قوله هذا ابني لان الحرمة الثابتة بهذا القول [illegible] لا تنافي الملك لا ما عارض هذا القول في الحقيقة [illegible] الملك من الاصل [illegible] حتى ملكه لا تنافيا [illegible] فصار مجازا

لغوا فعلم انه اما ثبت التحريم ثبت التحريم الاول يقتضي صحة النكاح السابق
ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ
يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح وينافي ملك النكاح وهو ليس في
وسعه فكيف يثبت به التحريم الذي يكون حقا من حقوق النكاح وهو ما
يكون في وسعه والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح
اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ اعلم انه فهم اللازم
من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا
كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون
اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع المخصوص وفهم الشجاع بتبعيته
على انه مدلول التزامي فمن هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة
مدلولا مجازيا واما اريد ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا
وهذا يشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالة مطابقة
لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق
التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن
ذلك وبتبعيته هذا اختيار صاحب التنقيح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه
تضمن او التزام لا مطابقة وظهر بهذا التحقيق الفرق بين التضمن والحقيقة
تشترك بحث اشيا هذا تقسيم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا
او عادة او شرعا قال التفتازاني في بيان تقسيم القرينة حاصله ان القرينة اما ان
تكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا والاول اما ان يكون
خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالة
على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار دلوته بعض افراده مختصة بالارادة من اللفظ
لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب
من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذي

قوله فعلم كما قال السيد الشريف [illegible] وفوائده [illegible] من هذه الجملة او من هذا الذي [illegible] وكانه لا يبعد [illegible] في التصور

يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض
الافراد الاول ان الحقيقة تترك بدلالة العادة مطلقا تركها العادة يشمل
العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف
في الاقوال كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء ثم نقلت الى الاركان
المعهودة واستعملت فيها عرفا وترك معناها لغة وكذا الحج لغة القصد ثم
نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف فصار كل منهما مجازا متعارفا فلو نذر
ان يصلي يحمل على الاركان المعلومة وكذا الحج لانه مجاز متعارف كذا ذكره فخر الاسلام
وظاهره ان استعمال الصلوة والحج في العبادة المخصوصة مجاز فخطئ صاحب البدايع
انه مجاز شرعي وليس كذلك لانه لا خلاف ان المستعمل لاهل الشرع حقايق شرعية
يتبادر منها ما علم بلا قرينة وانما الخلاف في انها عرفية للفقهاء او بوضع
الشارع فالجمهور على الثاني وعليه يحمل كلام الشارح فقول فخر الاسلام انها مجاز
يريد به مجازات لغوية هجرت حقايقها اي معانيها الحقيقية لغة كذا في التعليق
والثاني انما تترك بدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما او قوله كل مملوك
لي حر وعكسه الحلف باكل الفاكهة هذا على وجهين احدهما ان يكون الاسم مشتملا
على كمال في مسماه لغة ويكون في بعض ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول
اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما فانه لا يحنث باكل لحم السمك
بلا نية ومشايخنا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات
وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام متابعوه
الى النظر في ماخذ الاشتقاق وقالوا ان اللحم يتكامل بالدم لان اللحم تنبني عن الاشتداد
والقوة يقال التحم الحرب اذا اشتد وقوي واشتداد اللحم يكون بالدم فما لا دم له
يكون قاصرا ولا دم للسمك لان الدموي لا يسكن الماء والسمك يعيش في
الماء فلا يكون له دم ولهذا يحل السمك بلا ذكوة ولو كان بالسمك دم لما حل
بلا ذكوة لان الذكوة شرعت لازالة الدماء المسفوحة فكمال في الاسم ونقصانه

في المسمى وفي السمك نقص مطلق اللفظ اذ النقصان في المسمى مقابلة الكامل
فيه بمنزلة المجاز من الحقيقة وكقوله كل مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب
بلا نية لان المكاتب ليس بمملوك مطلقا لكونه مالكا يدا وان كان مملوكا
رقبة فهو مملوك من وجه دون وجه فاعتبار كونه مالكا يدا لا يكون مملوكا
فلا يتناوله مطلق اللفظ وثانيهما على عكس الاول بان يكون الاسم مشتملا على
معنى القصور في المسمى والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة
اصالة فعند الاطلاق يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كما اذا حلف لا ياكل
فاكهة فانه لا يحنث باكل الرطب والرمان والعنب عند ابي حنيفة لان الفاكهة
اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التنعم والتلذذ ولا يكون التنعم الا بامر زائد
على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعما
عرفا لان التنعم مخصوص بخواص الناس والغذاء ليس بمخصوص وهذه الثلثة غير
مخصوص بخواص الناس فلا يكون فاكهة وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة انما
يؤكل على سبيل التنعم وهذه الثلث كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا
فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا
وهو الاخذ من اليقظان قلت المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها
كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايلام فثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة
في هذه الثلث وهي كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء حق والتفكه امر زائد
غير مقصود فيكون مغيرا المعنى التبعية والثالث انما تترك بدلالة سياق النظم
اي سوق الكلام بمعنى تترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت بالكلام سابقة او متاخرة
كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا لم يكن هذا توكيلا لانه تهديد في تطليق امرأته
على ذلك باخر الكلام وهو قوله ان كنت رجلا وكقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر ترك فعلا حقيقة الامر وهو التخيير بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا
لان حقيقة الامر الايجاب عند الجمهور وعند البعض الندب او الاباحة او الكفر غير واجب

كقوله لمسلم عرفا بيانه

والامعذوب والاصباح اذ لو كان مباحا لما استوجب الكافر عقوبة ولما استوجب
عقوبة بالكفر علم ان المراد به التوبيخ لا التخيير والرابع انما تترك بدلالة معنى
يرجع الى حال المتكلم كما في يمين الفور وهو اليمين المؤبدة لفظا الموقتة معنى
والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت ثم استعيرت للسرعة ثم سميت به
الحالة التي لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان
يسكن والمراد به هنا مثلا ان يقول الزوج اذا ارادت المرأة الخروج ان خرجت
فانت طالق فيقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك
لم تطلق لان غرض المتكلم من هذا القول منع المرأة من هذه الخرجة فيتقيد
بتلك الخرجة ومنه قوله تعالى للشيطان واستفزز من استطعت منهم اي استنزل
او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة
مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهو كون الآمر حكيما لا يأمر
بالمعصية والكفر لان الامر بالقبيح قبيح فلا يأمر ابليس باغواء عباده فهو
مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكين المأمور
من الفعل وقدرته عليه بسلامة الاسباب والآلات والخامس انما تترك بدلالة
في محل الكلام وهو المخبر عنه فاذا لم يكن قابلا لما اخبر عنه تركت حقيقة الكلام
وصير الى المجاز كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطأ والنسيان والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى
في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضائه للتبرد ولم يكن
ناويا وسقط حقيقتهما لان محل الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقتهما
اذ حقيقة الاول ان لا يوجد العمل بدون النية عملا بكلمة انما المقتضية للحصر
وحقيقة الثاني ارتفاع عين الخطأ والنسيان والعمل بلا نية والخطأ والنسيان
واقعان والنبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن الكذب فصار ذكر العمل والخطأ والنسيان
مجازا عن حكمه باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه فكانه عليه السلام قال حكم الاعمال

بالنيات

والحقيقة وهو المرفوع مطلقا ممتنع [illegible]

بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب
في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو
الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل
ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية في الثواب وقصد ارتكاب المحظور في الاثم
فان وجد وجد والا فلا حتى يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم
بل الثواب فانه لو توضأ بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا
لم يجز في الحكم لعدم شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته وصدقها ومثال الجواز وعدم
الثواب كالمصلي رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى
لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا
عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما
جميعا واما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا
عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان الحكم
الاهم من بعثة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد
ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية
فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رحمه الله تعالى على النوع الاول
اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية لان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب
بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او عموم المجاز فينظر اما اولا فلان القول
بعدم عموم المجاز مما لم يثبت عن الشافعي كما قال التفتازاني وكونهم فلانا نقول
هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز لان حكم الاعمال بالنيات واما ثانيا فلان
عموم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال
التي هي محل الثواب فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما
لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع تنبيه قال في التلويح ان الا بد من الفرائض

بل يفسد

وقال الولوالجي الرياء لا يدخل في صوم الفريضة وصوم التطوع وفي سائر الطاعات
يدخل لقوله عليه السلام الصوم لي وانا اجزي به فيمنع شركة الغير وهذا لم يوجد في سائر
الطاعات وفي البزازية ولا رياء في الفرائض في حق سقوط الواجب انتهى فيفيد انه
يدخل الفرائض في حق سقوط الثواب وحصول الاثم كذا في التعليق والتحريم المضاف
الى الاعيان كالمحارم والخمر كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله عليه السلام حرمت الخمر
لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت
حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة اعلم ان
كثيرا من المحققين ومنهم المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى الاعيان مجاز بدلالة
محل الكلام اذ التحريم هو المنع والتحريم يصير المكلف ممنوعا عما هو مقدوره والفعل
مقدوره دون الاعيان وهو من باب ذكر المحل وارادة الحال او من حذف المضاف
اي حرم نكاح الامهات وحرم شرب الخمر واكل الميتة لدلالة العقل على الحذف والمعهود
الاظهر على تعيين المحذوف فان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة
بافعال العباد والمتعلق الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء
نكاحهن ولنا ان اضافة التحريم الى العين لاعلام انها غير قابل للفعل شرعا
وللدلالة على لزوم التحريم للعين ولذلك ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما
يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما
لعينه والثاني ما يكون منشأ حرمته غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست
لنفس ذلك المال بل لكونه مال الغير فالاكل محرم ممنوع مخرج عن الاعتبار شرعا
لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج
عن قابلية الفعل ومحليته ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام
لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من ان يكون محلا للفعل ومنع
ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار ففي نسبة الحرمة واضافتها الى المحل
دلالة على انه لا يصلح للفعل شرعا فكانه الحرام نفسه فلا يكون ذلك من اطلاق

المحل

المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لفات ذلك من فوات الدلالة
على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة الى
المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل وارادة الحال فاذا قلنا الميتة حرام
فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة اكلها ومخرج عن ان يكون محلا للفعل شرعا
واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام ومخرج عن الاعتبار الشرعي اما مجازا
او على حذف المضاف وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل
الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى في العين اضيف اليها لانها سبب كما يقال
جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق جريه هو فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت
لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك ويتصل
بما ذكرنا من الحقيقة والمجاز حروف المعاني وجه اتصالها بما ذكر انها تستعمل
تارة فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة في غير ذلك فتكون مجازا فان الاستعارة
التبعية تجري في الحروف كما تجري في المشتقات فان الاستعارة تقع اولا في متعلق
معنى الحرف ثم في الحرف كاللام مثلا يستعار اولا التعليل للتعقيب ثم بواسطة
هذه الاستعارة يستعار اللام للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب وكذا
في التوضيح فقد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب
بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه
عليها وكثيرا ما تسمى الجميع حروفا تغليبا او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة
والظاهر ان المراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ذكر
بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان
وضعها للمعاني تمييز لها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها
او بناء على انها توصل معاني الافعال الى الاسماء اذ لو لم يكن من والى في قولك
خرجت من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه وانما قدم حروف
العطف لانها اكثر وقوعا فوجدت البداية بها قالوا ولمطلق العطف اي جمع

الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وبكر
او في ذات نحو قام وقعد زيد من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب او لا يدل الواو على المعية
والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف
ومحمد وعلى الترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي
ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولذا جعل الشافعي الترتيب شرطا في الوضوء
لنا ان الايدي عطفت على الوجوه بالواو وفي مغني اللبيب ان الواو تعطف الشيء
على مصاحبه نحو فانجيناه واصحاب السفينة وعلى سابقه مثل ولقد ارسلنا نوحا
وابراهيم وعلى لاحقه نحو كذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك فعلى هذا
اذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلثة معان انتهى واستدل على ذلك بوجوه الاول
استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب
او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة
حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وبكر واختصم عمرو
وخالد والمال بين زيد وعمرو والثاني انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين
المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني
رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم
الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا والثالث النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر
ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه والرابع ان الاصل
في الاسماء والافعال والحروف ان يكون كل لفظ موضوعا لمعنى خاص يتعذر به
واما الاشتراك فانما ثبت لغفلة من الواضع او عدم وعد اليه بان يكون
غرضه الابهام وهذا اذا كان الواضع من العرب واما ان الواضع حكيما فربما
في الاشتراك الابتلاء كما في المجمل والمتشابه فيصير الاشتراك خلاف الاصل ثم
ان العرب وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثم للترتيب مع التراخي
ومع للقران فلو كان الواو للترتيب او القران لتكررت الدلالة وهذا ليس باصل

ولكن

ولكن لما كان الواو اصلا في باب العطف كان ذلك دليلا على انها وضعت لمطلق
العطف دون النوع لئلا يلزم التكرار فان قيل لو لم يكن الواو للترتيب عند ابي حنيفة
وللمقارنة عندهما لما وقعت واحدة في قول الرجل لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق عند ابي حنيفة والثلث عندهما قلنا المعنى في قوله
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها تطلق واحدة اذا
وقع الشرط عند ابي حنيفة والثلث عندهما الا ان موجب هذا الكلام الافتراق
اي الانفصال في التعلق بالشرط فيلزم التعاقب في الوقوع يعني ان الترتيب لم ينشأ
من الواو بل نشأ من ذكر التعليقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا
واسطة والثاني بواسطة فلا يتغير بالواو يعني انما تطلق واحدة عند الامام اذا
وقع الشرط وثلثا عندهما لا باعتبار انه للقران عندهما وللترتيب عنده
كما زعم بعض المشايخ بل لان موجب هذا الكلام الافتراق عند ابي حنيفة فلا يتغير بالواو
لان الاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين
فلا يتغير هذا الترتيب الثابت حسا بالواو ولا يتعرض الواو للقران فعند
وجود الشرط ينزل ما علق بالشرط كما علق وتوضيحه ان تعليق الاجزية بالشرط
عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية
عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما
واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان
وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين
المرأة بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة
تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف اذا كرر الشرط وقال لغير
المدخول بها ثلثا ان دخلت الدار فانت طالق فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة
وبخلاف ما اذا قدم الاجزية على الشرط وقال لغير المدخول بها انت طالق وطالق

وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث عند الشرط اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم بالطلاق لا في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط والترتيب في التكلم لا يدل على الترتيب في النزول كما اذا تخلل زمان بين الكلامين ثم وجد الشرط فوقعن جملة كذا هنا وتحقيقه ان عطف الناقصة بالواو على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاجزية فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا هنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق بانت تلك المراة بواحدة لان الطلاق الاول وقع قبل التكلم بالطلاق الثاني فسقطت ولاية الزوج لفوات محل التصرف هذه المسئلة توهم كون الواو للترتيب فازال الوهم بان عدم وقوع الثاني والثالث لا لان الواو للترتيب بل لوقوع الاول لصدوره من الاهل في المحل ولعدم كون ما يدل على التوقف في الكلام ولعدم تغير اول الكلام بسبب اخره فلم تبق محلا للثاني والثالث لان المراة غير مدخول بها فبانت بالاول لعدم شرط العدة ولغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم واذا زوج رجل فضوليا امتين من رجل بعقد واحد او بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل عن الزوج فضولي اخر لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان

عليه
ازمنا فرزة
الاشتراك ان
يتعلق كل طالق
بالدخول بلا واسطة
فعند الدخول
ينزلن جملة

[illegible] المعلق بالطلاق في [illegible] صالح [illegible] طلاق [illegible] وصف عند وجود الشرط [illegible] في [illegible] فكان العجز في حالة الترتيب [illegible] الوصف لا يسبق الموصوف [illegible] الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع

[illegible] الواو [illegible] بين المعطوف والمعطوف عليه [illegible] المعطوف [illegible] المعطوف عليه [illegible] التعليق فيكون [illegible] مع المعطوف [illegible] حكم اول [illegible] رافع للعقد فيكون [illegible]

بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا قال ابن نجيم ان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح عندهما خلافا لابي يوسف سواء تكلم بكلامين او بكلام واحد وهو الحق تبعا لما في فتح القدير خلافا لما في النهاية قيد المص وضع المسئلة بكونه بغير اذن الزوج ايضا تبعا لفخر الاسلام وهو تابع لقاضي خان في جامعه وترك التقييد به في التنقيح والتحرير تبعا لشمس الائمة وهو الحق لان الحكم المذكور لا يحتاج اليه ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الامة الثانية كما لو اعتقها بكلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لكان كانه قال اعتقتهما وصح نكاحهما فازاله بقوله لان عتق المولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية لان صدر الكلام انما يتوقف على اخره اذا كان في الاخر ما يغير اوله ولم يوجد المغير هنا لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لا يغير نكاح الاولى فلا يتوقف الاول عليه واذا لم يتوقف يعتق الاولى قبل التكلم بعتق الثانية لصدور التصرف من الاهل في المحل وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية اذ لم تبق الامة الثانية محلا للنكاح الموقوف على الاذن لان نكاح الامة على الحرة لا يجوز ولو كان موقوفا وحاصله ان بطلان نكاح الثانية لفوات المحلية لا لكون الواو للترتيب اورد عليه انه ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به النكاح التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا مخلص من هذا الا بالقول بجواز الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق ورد بان النكاح المنفي هو النكاح الصحيح وله فردان نافذ وموقوف والموقوف من



افراد المعتقة الا انه لما جاز فلا جمع اصلا ولو اعتق احدهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح
واجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احدهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما
بكلام مفصول او الزوج نكاحهما او واحدة منها جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم فاجازه
في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه
الاجازة هذا اذا كان النكاح في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدين
فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت
الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما
لو انشا العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقف لانه لا تنافي في التوقف
واحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا
فانه باعتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه لسبيل منه وان اجازها
جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة
ويبطل نكاح الامة ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما
لا يبطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة كذا قيل واما
تقييد المعنى بالاتصال فلكون المسئلة محل التوهم بان الواو للترتيب وان
كان الحكم مع الانفصال كذلك واطلق ليشمل ما اذا كان النكاح
بعقد او بعقدين والمولى واحد واما اذا تعدد المولى والنكاح برضى
الزوج فهو خارج عن محل التوهم لان اعتاقهما بكلامين والحكم
ان نكاح معا ثم اعتقها باطل باعتاق الاولى واما كان بغير رضى الزوج
فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز وان اجازهما جاز نكاح الاولى
المعتقة الاولى فقط كذا في التعليق فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية
قبل التكلم بعتقها او قبل الفراغ من التكلم باعتاق الثانية واذا زوج
فضولي رجلا اختين في عقدة بين قيد به لانه لو زوجها بعقدة واحدة
بطل النكاح ولا ينعقد حال بغير اذن الزوج فبلغه اي بلغ الزوج خبر

النكاح



النكاح فقال الزوج اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاح هذه
وهذه للجمع بين الاختين كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما
وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت
نكاح هذه بطل النكاح الثاني لعدم المحلية لها ما دامت اختها في نكاحه
وصح النكاح الاول لعدم توقف صدر الكلام على اخره وهذه ايضا تؤيد
ان الواو للقران فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام هو علة لقوله بطلا
يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله وههنا كذلك لان صدر الكلام
وضع لجواز النكاح واخره يمنع جوازه لكونه جمعا بين الاختين نكاحا كما في
الشرط والاستثناء صار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء واول
الكلام موقوف على اخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما لهذا
التعليل لا لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال مجازا لان الحال
يجامع ذا الحال لان الحال صفة في الحقيقة فيكون الحال مجامعا لذي الحال فيناسب
معنى الواو ولان الواو لمطلق الجمع فاشترك في وصف الجمع كقوله لعبده اد الي
الفا وانت حر حتى لا يعتق العبد الا بالاداء لان الواو في قوله وانت حر
للحال لانه لا حسن للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية
اسمية اخبارية وبينهما كمال الانقطاع فنقول اذا كان للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء ولا يعتق قبل الاداء او نقول
اذا كان للحال فتستفيد ثبوت الحرية مقارنا لحصول مضمون العامل وهو تادية الالف
وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي ان يكون حصول مضمون العامل مقارنا
لحصول مضمون الحال مع دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون
العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتيتني وانت راكب الا على كونك راكبا
حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها
قيدا له وشرطا حتى يلزم الحرية قبل الاداء فاجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت

جالة ح

مؤدى الى الفاء وهو حال مقدرة اى ادّ الى الفاً مقدراً الحرية في الاداء والجملة
الحالية قائمة مقام جواب الامر اى ادّ الى الفاً تصر حراً او الى الاوصف والوصف
لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة لا
كما زعم البعض انه واو النظم او واو الابتداء ولا يجب به اى بالواو المشاركة
في الخبر وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجملة ايضاً حتى قالوا ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة
على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه قلنا انما لا يجب الزكوة عليه لانها عبادة محضة
والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق
فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت لافتقار المعطوف اليه فاذا
كانت تامة فقد انعدم دليل الشركة فلا يجب الشركة في الخبر فتطلق الاولى ثلثا
والثانية واحدة عند ابي ح وكذا في قولها طلقني ولك الف لعطف الجملة عنده
حتى لا يجب شيء اذا طلقها لان ابا حنيفة رحمه الله جعل هذه الواو لعطف الجملة
لا للحال تعذرا للعطف الحقيقي للواو وفي عطف الجملة لا يوجب الواو الشركة بين
المعطوف والمعطوف عليه عند عدم افتقاره الى المعطوف عليه وقالا انها اى الواو
في قولها طلقني ولك الف للحال بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة
فيعتبر وجوب الالف شرطاً للطلاق وبدلا ان وعوضاً عنه فيجب الالف للزوج على
المرأة اذا طلقها فكانها قالت طلقني في حال يكون لك علي الف كما في قوله ادّ الي
الفاً وانت حر قال ابو حنيفة الواو للعطف حقيقة وانما يعدل عنها
الى الحال بدلالة المعاوضة ولا تصلح المعاوضة في الطلاق دلالة على كون الواو
للحال لان المعاوضة في الطلاق زائد وليس بلازم للطلاق لانه في الغالب
يكون بغير عوض ومع دخول العوض في الطلاق كان يميناً في جانب الزوج حتى لا
يمكنه الرجوع عنه قبل قبول المرأة ولو كان العوض امراً اصلياً للطلاق لما
تغير بالطلاق كما في البيوع فان البائع بعد الايجاب لو رجع يصح رجوعه بخلاف

رجوع

رجوع الزوج بعد الايجاب في الخلع فانه لا يصح فعلم ان المعاوضة في
الطلاق غير اصلي فلا يترك الحقيقة وهو كون الواو للعطف بامر عارض
وهو كون الطلاق على مال معاوضة مالم يدل عليه صريح والفاء موضوعة
للوصل والتعقيب يعني للترتيب بلا مهلة باجماع اهل اللغة ولهذا
تستعمل للجزاء لان الجزاء يكون عقيب الشرط بلا فاصل فيتراخى المعطوف
من المعطوف عليه بزمان وان وصل لطف اداؤه قبل ذلك الزمان
بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارناً واذا قال ان دخلت هذه
الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الدار الثانية بعد
دخولها الدار الاولى بلا تراخ لاقتضاء الفاء الوصل والتعقيب ولو دخلت
الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ او دخلت الثانية قبل الاولى لم تطلق
وتستعمل الفاء في احكام العلل مجازاً لان الاحكام مترتبة على العلل
فصح الاستعارة لوجود الترتيب فلا ينافيه ان العلة مقارنة للمعلول
على الصحيح قال صاحب التنقيح قد تدخل الفاء في المعلول وهو بالحقيقة جواب شرط
محذوف بحكمي يقال جاء الشتاء فتاهب اى اذا جاء الشتاء فاستعد فاذا قال
بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه اى قول الآخر ذلك قبول
للبيع فيعتق اى يجعل قابلا ثم معتقاً لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب
والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول بطريق الاقتضاء فكانه قال قبلت
ثم قال فهو حر ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب
فيكون قوله وهو حر محتملا لانه يحتمل اخباراً عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك فلا يعتق
وتدخل اى الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم فباعتبار دوامها تتراخى
عن ابتداء الحكم وكان ينبغي ان لا يجوز دخول الفاء على العلة لان الفاء

للتعقيب فيقتضي تعقيب ما دخل عليه الفاء فتعقب العلة عن الحكم مستحيل لان العلة
مؤثرة والحكم اثرها فكيف يتقدم الحكم على علته او كيف يتأخر المؤثر عن اثره
ولكن الشرط ان يكون العلة مما تدوم حتى يكون موجودا بعد الحكم فلا يلغوا
حرف الفاء لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم
كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث فقد نجوت والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعد
الحكم ايضا كقوله ادّ الي الفا فانت حر او انك حر حرا فيعتق للحال وان لم يؤد
لان الحرية ممتدة فاشبه المترتب على الحكم فلهذا صح دخول الفاء على العلة ولا يمكن
ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جوابه لا يكون الا فعل المضارع لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان يجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية
الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة واما اذا
كانت مقدرة فلا وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله على درهم فدرهم
حتى لزم درهمان لانه لما تعذر اعتبار حقيقة الفاء وهو الترتيب اذ لا ترتيب
في الواجب في الذمة لانه حكم العين ولا ترتيب في العين بل في الفعل فيصرف الترتيب
الى الوجوب دون الواجب فلا يقال هذا الدرهم اول وهذا اخر كما في القوم
للمجتمعين في موضع لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا وجب اولا وهذا
اخر كما يقال هذا دخل اولا وهذا اخرا فيجعل مجازا عن الواو لمشاركتهما
في نفس العطف فكأنه قال درهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لان
معنى الترتيب لغو فتعذر اعتباره من وجه ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب
لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور الا لابد من مباشرة سبب
اخر بعد وجوب الاول فينفصل فيحمل على ان يكون الثاني جملة مبتدأة لتحقيق الاول
وتأكيدها بتقدير المبتدأ اي فهو درهم قلنا هذا القول لا يصح لان الفاء للعطف
فلابد من اعتباره بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه فلابد ان يكون الدرهم
الثاني غير الاول فيلزمه درهمان ضرورة العطف فيما قاله ترك لحقيقة الفاء

لان الاصل في كل ثابت دوامه اذ العدم عارض
بخلاف ما اوتي الفاء وانتم ... فان الواو ... ثبوت الحرية ... الغوث ... وهو ... الاول

من كل وجه وفيما قلنا وان بطل معنى التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل
بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار بالكلية وثم موضوعة للتراخي
اي للعطف على سبيل التراخي ليختص ثم بمعنى هو موضوع له حقيقة والتراخي انما
يكون بين المعطوف والمعطوف عليه من مهلة في الفعل المتعلق بهما كما في التحقيق
والتراخي في التكلم عند ابي حنيفة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف اي بمنزلة الاستئناف
بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه وعند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه في
بعض التراخي في التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع
في الانشائية لان الحكم لا يتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان
التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم رعاية لمعنى
العطف في ثم لان الكلام متصل حقيقة فلا معنى للانفصال في التكلم مع انه لا
صحة للعطف مع الانفصال في اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعنده اي عند ابي حنيفة يقع الطلاق الاول في الحال لعدم
تعلقه بالشرط فكأنه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ولو
سكت حقيقة على الاول يلغو ما بعده كذا هنا ويلغو ما بعده اي بعد الاول
وهو الثاني والثالث لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها ولا يتوقف صدر الكلام
على اخره بوجود المغير لان شرط التوقف اتصال اول الكلام باخره ولم يوجد
ولو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الطلاق الاول
بدخول الدار ووقع الطلاق الثاني ولغا الطلاق الثالث عنده لان في اصل ابي حنيفة
كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولو سكت على الاول
حقيقة تعلق الاول بدخول الدار كذا هنا ووقع الثاني لانه كلام مبتدأ غير متصل بالاول
فيقع الطلاق منجزا ويلغو الثالث لان المرأة خرجت من ان تكون محلا للطلاق
لوقوع الطلاق الثاني لعدم وجوب العدة عليها وفائدة تعلق الاول انه لو تزوجها
ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو

ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول ان يجعل
المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فلا يثبت به شي قلت ثم يتعين
معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال
صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط
فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
ثم طالق لا يتعلق الثاني والثالث وقالا يتعلقن اي الطلقات الثلث جميعا بدخول
الدار في صورة تاخير الشرط وتقديمه وفي المدخول بها وغيرها وينزلن على الترتيب
عند وجود الشرط لان ثم للعطف على سبيل التراخي فلاعتبار معنى العطف يتعلق
الكل بالشرط ولاعتبار التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم تكن مدخولا بها
عند وجود الشرط فاذا لم تكن مدخولا بها عند وجود الشرط يقع واحدة في الفصلين
فاذا كانت موصولا بها يقعن فيهما والجواب لابي حنيفة ما مر من دليله في الفصل بقوله الغير
المدخول بها لانه لو قال لغير المدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول وانما لغى الثاني لعدم
تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان
وتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط يتعلق الاول لقربه ووقع الثاني
والثالث وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن
يمينه ثم ليأت بالذي هو خير استعير ثم بمعنى الواو مجازا فيفيد الجمع بين الحنث
والتكفير عملا بالرواية الاخرى في هذا الحديث وهي قوله من حلف على يمين وراى
غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فثم هنا محمول على حقيقته
لوجوب التكفير بعد الحنث فكان العمل بحقيقته ثم داخلا في الامر اذ الامر بالتكفير
على حقيقته يعني ويكون عملا بحقيقة الامر وهو الوجوب لانه ثم لو لم تكن مستعارا
بمعنى الواو لما وجب التكفير هنا وفات موجب الامر لانه قبل الحنث ولا يجب التكفير
قبل الحنث بالاجماع اما عندنا فظ لان التكفير غير جائز قبله فلا يكون واجبا وعند
الشافعي يجوز قبل الحنث ولكن لا يجب فحمل ثم في الحديث على حقيقته ثم ترك موجب الامر

وهو

وهو الوجوب فحملنا ثم هنا بمعنى الواو ليكون عملا على موجب الامر ويكون توفيقا
بين الحديثين فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا
عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر فلم رجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من
الرواية مشهورة والمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم وفيما ذكرنا ترك
الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من
وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز تقديم التكفير كما كان
عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته
فيفوت المقصود وبل موضوعة لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل
التدارك اي جعل ما قبله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم
اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا
لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان
ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات
الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ
في كلام اخر مع ايرجوع وابطال ثم الاضراب ابطاليا اذا احتمل الصدر الرد والرجوع
وهو في الاخبار دون الانشاء لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء فتطلق المراة
ثلثا اذا قال الزوج لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه اي الزوج لم يملك
ابطال التطليق الاول فيقع الاول فيقعان اي اثنتان ايضا فتطلق ثلثا قيد
المراة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق بل ثنتين يقع واحدة بالاول
لانه لا يملك ابطاله ولغا الثاني لعدم المحل بخلاف قوله اي قول المقر له علي الف درهم
بل الفان فانه يلزم فيه الفان استحسانا وقال زفر يلزمه ثلثة الاف درهم قياسا على الطلاق
لانه اقر بالالف والالفين ورجع عن الالف لكن الاقرار صحيح والرجوع باطل لتعلق
حق المقر له بالالف فيلزم الالفان كما مر في الطلاق قلنا ان الاقرار اخبار فيحتمل

لتأكيد النفي الذي تضمنه كلمة بل

تدارك الغلط الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي الفرد وما اقر به اولا لا نفي
اصله فكانه قال اولا له علي الف درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله
وقال بل مع ذلك الالف الف اخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنه ستون بل سبعون
يراد به زيادة العشرة على الستين بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل علي الف
درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع واما الطلاق انشاء والانشاء لا يحتمل تدارك الغلط
والكذب لان الانشاء اخراج من العدم الى الوجود ولا يتصور فيه تدارك الغلط الا انه
بعد ما ثبت لا يمكن نفيه واما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي
الكذب فلهذا اجعلنا الزوج موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فتطلق
ثلاثا حتى لو قال كنت طلقت امس واحدة بل ثنتين او قال لا بل ثنتين يقع ثنتان
لان تدارك الغلط ممكن في الاخبار ولكن موضوعة للاستدراك اي للتدارك بعد النفي
خاصة اذا دخل في المفرد تقول ما رايت زيدا لكن عمرا فمقصود اثبات ما بعده
واما نفي ما قبله فثابت بدليله وهو حرف النفي واما دخل لكن في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب
اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كان الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون
التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهو بخلاف
بل فانه بل للاعراض عن الاول وكانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط فيح لا يكون في العطف
ببل الا اخبارا واحدا وليس في لكن اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وفي اخبار ان احدهما
نفي والاخر اثبات ذكر النحاة ان لكن في عطف الجملة نظيرة بل في الوقوع بعد النفي والايجاب
كليهما وفي عطف المفردات نقيضة لانه لا يقع الا بعد الايجاب ولكن لا يقع الا بعد النفي وبالجملة
ان وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل
النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات
فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين
سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من
جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر

فتر

فتره المتقدم الاستدراك يدفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثلها
جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة
بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو ومن احكام العطف
بلكن انما يصح عند اتساق الكلام اي الاتساق الانتظام والارتباط والمراد
به ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل جاءني زيد لكن عمرو وقاعد
وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم
لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق
بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون
الكلام السابق والاتساق هو الاصل فيحمل عليه الكلام ما امكن والا اي
ا وان لم يتسق الكلام بان يكون فيه تناقض او اثبات ما نفاه باول كلامه كذا
ف في المنور فهما كلام لكن مستانف اي لا يصح العطف ويكون لكن للابتداء
لا تعلق له بالاول اعلم ان الاتساق يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام
قبا متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله مثال فوات الاول
رجل قال هذا العبد الذي في يدي لزيد فقال زيد ما كان لي قط ولكنه لعمرو
فان وصل قوله ولكنه لعمرو بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل
النفي متعلقا بالاثبات مع منع تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له
الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكن بيانا بانه نفي العبد من
نفسه الى الثاني لا انه نفي نفيا مطلقا وان فصل كان ذلك ردا للاقرار
ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني ولا يتسق الكلام فيرجع
العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لعمرو لانه يكون شهادة
فرد وبشهادته لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن نفسه من الاصل
كان قول لعمرو اقرارا بالملك للغير لا للاخر فينبغي ان يكون مردودا وان اتصل قلت

لكنه لعمرو بيانا لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد
للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى عمرو
اذ يجوز ان يكون معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد
وان كان العبد معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لعمرو بيان
تغيير وقد عرفت ان بيان التغيير انما يصح اذا كان الكلام موقوفا على الاخر فيثبت حكمهما الا انه
يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الاخر واعلم ان مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا لما نحن
في لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة
بالفعل الا انه لما شاركها في الاستدراك وتساويا في الحكم اورده هاهنا في هذا البحث
ومثال ... الثاني ما ذكره المصنف بقوله كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ
للنكاح وجعل لكن مبتدا اي جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا
نفي فعل اي نفي اجازة النكاح بعينه بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فلم يكن الكلام
متسقا لان نفي الاجازة واثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا اجيزه
ويكون قوله لا اجيزه ابتداء بعد الانفساخ في لا يجوز الاجازة لانها حصلت
بعد الفسخ فان قيل لا نم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة
وخمسين قلت لا نم المغايرة لان المال تبع في النكاح وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه
بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل
صرح بذلك في جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر من ان النفي في الكلام راجع
الى القيد يعني انه يفيد رفع تقيد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد
اثباته مقيدا بقيد اخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد
بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح معقود وابطال الوصف
ليس ابطالا للاصل واو لاحد المذكورين باعتبار اصل الوضع فان كان المذكوران
مفردين فهو يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احديهما

وقد

وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم
شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة
لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار
دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء فرد ذلك بان الشك ليس معنى مقصودا
في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب الشك لان وضع الكلام للافهام فلا يوضع
للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل
احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلمه
بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام
واظهار نصفة مثل انا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار
بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم الشك فمن هاهنا ذهب
البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا التبادر
الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير
تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد
افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين وقوله هذا حر
وهذا لعبديه احدكما حر وهذا الكلام انشاء شرعا انشاء للحرية يحتمل الخبر
باصل وضعه بان يكون اخبارا عن حرية سابقة ولهذا الوجه لو قال لعبده وعبد غيره احدكما
حر لا يعتق العبد لانه امكن حمل هذا الكلام على الاخبار ولكنه في الشرع صار انشاء
لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا كان كذبا فيجب ان يجعل الحرية
ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لقول العاقل وهذا معنى
كونه انشاء شرعا وعرفا اخبار حقيقة ولغة واذا كان هذا الكلام انشاء شرعا
فاوجب التخيير اي ان يكون للمولى ولاية ايقاع العتق في ايهما شاء على احتمال انه
اخبار الولي ايقاع العتق في ايهما شاء ببيانه اظهارا لما في الواقع يعني لا يكون
له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الاول او فيه اذا ذكر

وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه اذ اوجب هذا الكلام التخيير باعتبار
الانشاء واوجب البيان باعتبار الخبر واوجب التشكيك باعتبار كونه خبرا ويكون اظهارا للمجهول
فعليه ان يبين ما في الواقع وجعل البيان اي التعيين في احدهما انشاء من وجه
حتى شرط صلاحية المحل حالة البيان فانه لو مات احد العبدين لا يملك تعيين الميت
للعتق لانه قبل المحل شرط لانشاء العتق ولو كان بيانا من كل وجه لا شترط قيام
المحل واظهارا من وجه فيجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء مطلقا لما كان
مجبورا لان الانشاء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في
الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار
في غير موضع التهمة فاجبر عليه واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا
او فلانا ببيع هذا العبد يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما
باع صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد اليه الملك الوكلاء ولا يشترط اجتماعهما عنهما
على البيع وكذا لو قال او ادفع هذا العبد او هذا العبد صح وله ان يبيع ايهما شاء
كما قال بع احدهما لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال
لان الوكيل يأتي بايهما ان يكون ممتثلا بخلاف البيع والاجارة اي واذا دخلت او في البيع
او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او بعشرين
يفسد البيع للجهالة لان او للتخيير وكذا لو قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت
اليوم هذا بدرهم او بدرهمين تفسد الاجارة لان او للتخيير ومن له الخيار [illegible] معلوم
فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار او خيار التعيين
معلوما بان قال البائع للمشتري بعت منك احد هذين او احد هذه الثلثة على انك
بالخيار في تعيين احدهما في الاثنين او الثلثة اي في صورة كونها عدد المخير فيه معا
البيع والثمن اثنين او ثلثة فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد
لجهالة المبيع وهو القياس وجه الاستحسان ان من له الخيار اذا لم يكن معلوما اوجب جهالة
ومنازعة وشرع المبايعات لقطع المنازعات فمتى افضت الى المنازعة يعود على موضوعها

ولو كان البيان من وجه تعيينا احدهما ... الاخبار ... اذا مات احدهما ... على البيان ... الانشاء ... المحل ... لا يصدق ... المجهول

بالنقض

بالنقض واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب منازعة فيجوز والاجارة بيع المنفعة
فكانت كبيع العين في هذه الاحكام ولكن لما شرط الخيار جائز في ثلثة فقط الحق
محل الخيار به ولم يجز اذا كان البيع اكثر من ثلثة اعتبارا للتحمل بالزمان فان قلت المعلق
فيما فيه خيار الشرط هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد والتاثير في العقد
اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا الحق هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا
في جواز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق ثلثة عندهما
كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز
الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما اي واذا دخلت او في المهر اوجب التخيير عندهما بان
يقول للمرأة تزوجتك على الف حالة او على الفين الى سنة او تزوجتك على الف
درهم او مائة دينار حتى كان للزوج ان يعطي المهر اي المهرين شاء اي في التخيير
الا ما كان له فائدة كما قلنا في الصورتين وفي النقدين يجب الاقل واذا لم يكن
التخيير مفيدا لا يثبت الخيار بل يجب الاقل الا ان يعطي الزوج زيادة كما في الالف
والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لانه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد فيثبت الاقل للتيقن ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية
فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا
قيل انما قيد النقدين لانه لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك كما اذا تزوج على هذا
العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل
وعنده يجب مهر المثل اي يصار عنده الى تحكيم مهر المثل لان الموجب الاصلي في النكاح
مهر المثل والعدول عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا وجهلا ويمنع كون المسمى معلوما
قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة
ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل فالخيار للزوج يعطيها
ايهما شاء اعلم ان الامام انما يقول بتحكيم مهر المثل اذا كانا مختلفي القيمة
فان كان مهر مثلها مثل اخسهما او اقل فلها الاخس وان كان مثل اعلاهما

اواكثر فعلها الاعلى وان كان بينهما فعلها من المنذر وجوبه اما هو فيما اذا كان بينهما
منع الجلالة مسائة وفي الكفارات ككفارة اليمين وكفارة الحلق وكفارة جزاء
الصيد يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء
على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع من الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة
ولو ترك الكل يعاقب على ترك واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط
بالادنى قال عامة الفقهاء واكثر المتكلمين الواجب منها غير معين والمامور مخير في
تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختياره فعلا لا قولا اختلفوا في كيفيته فقال
بعضهم انه واجب عند الله تعالى عينا وان كان مجهولا في حق العباد لان الله تعالى
عالم بان من عليه الكفارة يختار ما هو الواجب عنده وقال بعضهم انه غير واجب
في الحال عند الله تعالى وانما يصير واجبا عند اختيار العبد فعلا فكان الوجوب في حق العبد
معلقا بشرط الاختيار وهو المختار عندنا خلافا للبعض قالت المعتزلة والعراقيون
الكل واجب على طريق البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل
يثاب على الكل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لانه لا يصح التكليف بالمجهول
تكليف بالشيء الواسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بالشيء الواسع لانه باختيار
المكلف وشروعه يصير معلوما ودليلنا ظاهر الاية فان اولاحد الشيئين او الاشياء
والقول بوجوب الكل او بوجوب المعين خلاف مقتضى النص فتعين ما قلنا وهو
وجوب احد الاشياء الثلثة والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير
الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق هنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد
وفي التخيير يجب وح ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال اربع
من عبيدي هذا او ذاك انه يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور واما ان كان
الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة
الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة واو في قوله تعالى انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله اي اولياءه من المؤمنين ويسعون في الارض فسادا

ان يقتلوا

ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
للتخيير وعند مالك والحسن البصري وابراهيم النخعي لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير
الامام بين كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا او بمعنى بل اي بل
يصلبوا اذا انضمت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل يقطع ايديهم اذا اخذوا
المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا في بيوتهم اذا اخافوا
الطريق هذا تقرير شمس الائمة السرخسي واما تقرير فخر الاسلام البزدوي فهو ان المحاربة
معلومة بانواعها عادة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه الانواع
من الجناية تتفاوت في صفة الجناية والمذكور في الاية اجزية متفاوتة في صفة
التشديد والتغليظ فوقع الاستغناء بهذه المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع
الجناية نصا وقد عرف ان الجملة اذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا
وزعت الجملة المذكورة في موضع الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة
حسب ما يقتضيه المناسبة اذ يستحيل ان يعاقب شخص باخف الانواع عند غلظ
الجناية وباغلظها عند خفة الجناية اذ الجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص
بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها والاحوال اربعة والاجزية كذلك فيكون
او للتقسيم فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر الاية كذا في المنهي ويروى عن ابن عباس رضي
ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء
اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرائيل بالحد فيهم ان
من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت
يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية
عطية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق فلم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل
جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء
المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه
وقالا وقال ابو يوسف ومحمد اذا قال لعبده ودابته حر وهذا انه او هذا القول هذا

المولى

قوله ومعناه يريدون ان يتعلم احكام الاسلام علا انفسهم
ليحلوا ولم يعلم ... الاسلام ليسلم
فقطع ... الدين ... قاطع الطريق
فلا ... وانه قطع الطريق
على ... من لا عوز

بالطلاق اى لغو لا يثبت به شئ لان اذا قوله هذا حر او هذا الحكم لاحدهما اذا احد العبد والدابة
غير معين او غير معتين و ذلك اى دلالة الاحد الاعم غير محل للعتق يعنى ان وضع اولا الاحد الشائيين
انما مع كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذى يصدق
على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعتين الذى هو العبد وقد يثبت
لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام
يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق
عندهما وفى المبسوط انه يتعين بالنية كذا فى التلويح وعندابى حنيفة هو كذلك
اى نعم هذا الايجاب بناء لاحدهما غير عين وهو ليس بمحل لكن على احتمال التعيين
يعنى ان المعتين من محتملات الكلام حتى لزمه التعيين فى مسئلة العبدين اى اذا قال
لعبدين له هذا حر وهذا يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال لعبده وعبد غيره فانه
لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل الايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة
المالك والعمل بالمحتمل الذى هو المجاز اولى من الاهدار اى الغاء الكلام وابطاله عند
تعذر العمل بالحقيقة فحمل ما اى او وضع اى او لحقيقته وهى الاحد الغير المعين
مجازا عما يحتمله وهو الاحد المعين وان استحالة حقيقته وهما اى ابو يوسف و محمد
ينكران الاستعارة اى المجاز عند استحالة الحكم يعنى ان المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم
عنده وان استحالت حقيقته لان الكلام فى نفسه صحيح وله مجاز نذكر الكل وارادة البعض
فيتعين كما فعل فى الاكبر سنا منه وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم ولم ينعقد
الايجاب للمبهم فى هذه المسئلة للحكم الاصلى وهو عتق احدهما لا على التعيين فيبطل
كما فى الاكبر سنا منه و يستعار او للعموم لمناسبة بينهما ويجيء العموم فى عدم
التخصيص بواحد معين بدلالة قرينة تقترن باو وهى اما النفى او الاباحة
فيصير بمعنى واو العطف لا عينه ويعبر عنها بواو العطف من حيث انه قبل او وما
بعدها منتفيا او مثبتا كما فى واو العطف وليس بعين الواو من حيث ان كل
واحد منتفيا و لو كان عينه لم يكن كل منهما منتفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو

ودليل

ودلالة اى كونه مستعارا بمعنى الواو اذا كانت كلمة او فى موضع النفى او الاباحة كقوله
ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم
فيكون كل واحد منهما مقصودا بالنفى بخلاف الواو فانهما الجاهل يكونان مركبا للنفى
ولو قال او كفورا لا يكونان مركبا للنفى بطاعة احدهما ما لم يطعهما لان الواو يوجب
الاجتماع فاذا اطاع احدهما لا يكون مطيعا لهما قبل الاثم عنه لانه كان ركنا يا
للائم والكفور الوليد وهو كان غاليا فى الكفر كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا
حتى اذا كلم احدهما يحنث لان او لعموم الانفراد فيكون كل واحد منهما محلوفا عليه
منفردا فيحنث بكلام احدهما بخلاف ما لو قال فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما
لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كالواو لان
اليمين واحدة وكونه منفيا من الكلام لكل واحد منهما لا يوجب كونه يمينا لانه تعدد
الحنث بعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد ههنا الا هتك واحد ولا خيار للحالف
فى تعيين احد المحلوف عليهما لان الكل صار منفيا لانه يكون احدهما منفيا ولو يبقى
او على حقيقته لوجب التخيير فيكون له ولاية تعيين احدهما وانما كان النفى دليلا
على العموم لان او اذا استعمل فى النفى فهو لنفى احد الامرين فصار كالنكرة فى موضع النفى
والنكرة فيه تعم فيفيد شمول العدم بعد الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية
على انه لا ينافى احد النفيين فح يفيد عدم الشمول اعلم ان الواو اذا استعمل فى النفى فهو
لعدم الشمول لانها للجمع ونفى المجموع يجوز ان يكون بنفى واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية
على انها لشمول النفى وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال
اليتيم وكما اذا دخل بلاء الزائدة المؤكدة للنفى مثل ما جاءنى زيد ولا عمرو فالضابط انه
اذا قامت القرينة فالواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس
ومثال الاباحة انه لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما من غير حنث
كالواو ولانه موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصار عاما لان الاباحة
اطلاق ورفع القيد معنى ارتفاع القيد ثبت الاباحة بطريق العموم والدليل عليه ان المولى اذا

منقاطيا لانواع النفق

ثانيا مثلث لا ينبغى المبيع فى التفسير كما فى فصل الكتفاء فى قوله ولا ينبغى الخلوة الا باجنبية
كما فى جالس الفقهاء او ابن سيرين اذا لم يمكن الامر للوجوب فلذلك مثاله
انه صح جنس فى الاباحة اذا الامر به واحد كالسفر يصح الى الاثنين مثالا بالبعد
منع صحة الاباحة والا على جالسهما صحيحا ما بعد كل من كلا بينهما
امر الاباحة بالامر ينعطف به نيابة ان لا اجمع يجمع فعل الكتفاء الارا
انما لانها بالامر ينعطف به انما يكون واحد منهما وجوازه
فانما انها بالامر يكلم الا باداة الا اصلية
غير ها انما هو

لعدم فى نوع بعينه مما دونها فى الانواع لان الاذن رفع القيد وفرق بين الاباحة والتخيير
فى التوضيح بان التخيير منع الجمع والاباحة منع الخلو يعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما
وفى التلويح ان التحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو
بحسب محل الكلام ودلالة القرائن ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد
كلمة او عموم الاجتماع ويستعار او بمعنى حتى او بمعنى الا ان بكسر الهمزة فى الاولى
وفتح الثانية اذا فسد العطف لاختلاف الكلام متعلق بفسد بان يكون احدهما
اسما والاخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام عطف على فسد
ضرب الغاية بان وقع بعد او مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب
بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او
نحو لالزمنك او تعطينى حقى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتد
الى غاية هى وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطينى فصار او مستعارا
لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيينه كل منهما باعتبار المنافاة قاطع
لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ولهذا ذهب النحاة الى
ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثانى او الا لان الفعل
الاول ممتد فى جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده
كقوله تعالى ليس لك من الامر شىء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون
او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شىء
او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثانى عطف المضارع على الماضى وهو
ليس بحسن فلما سقط حقيقته استعير للغاية للمناسبة المذكورة ونفى الامر
ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك يا محمد من امرهم شىء فى عذابهم واستصلا حهم
الا ان يتوب عليهم او حتى يقع توبتهم او تعذيبهم او الا ان يتوب الله عليهم
فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفى منهم ونفى الامر ممتد فى جميع الاوقات
الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الاية ان النبى

استاذن

استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد
شق على اصحابه ان يدعو عليهم فقال ما بعثنى الله لعانا ولكن بعثنى داعيا اللهم
اهد قومى فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهى عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية
ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها وليس بمتعذر لانه
ذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وهو يكبتهم وليس لك من الامر شىء اعتراض
والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم
انتهى وحتى موضوعة للغاية كالى اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
سواء كان جزءا منه كما فى اكلت السمكة حتى راسها او غيره كما فى قوله تعالى حتى
مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وتستعمل
حتى للعطف مع قيام معنى الغاية فى العاطفة يعنى قد تكون حتى عاطفة يتبع ما
بعدها ما قبلها فى الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية
مذكور خبرها كقوله ضربت القوم حتى زيد غضبان او محذوف بقرينة الكلام السابق
كقوله اكلت السمكة حتى راسها اى حتى راسها ماكول او ماكول غيرها كما ان واو العطف
تستعمل لعطف الجملة وفى الكلام معنى الغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا
من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم
مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن على اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود
نفسه او قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى
حتى ادم او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة
الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل فى حتى هى الجارة
لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف
عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة
بل الاصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو
بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش ويفرق حتى عن الى بان المجرور بحتى يجب ان

اى عند عدم انضمام القرينة منه

ان يكون اخر جزء من المغيا او ما يلاقي اخر جزء منه كقولك اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها او ثلثها الا انه غير اخرها كما تقول الى نصفها او ثلثها الا ان هذا ليس بشرط في مجرور الى كما ترى في قوله تعالى وايديكم الى المرافق لان المرافق ليست باخر جزء من الايدي ولا بملاقية للجزء الاخر وان تدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالراس قد اكل والصباح قد نيم بخلاف الى فانه لا يشترط في مجرورها ذلك فيجوز ان يقال اكلت السمكة الى راسها ويكون الراس غير ماكول ومعنى الغاية ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه الشيء فيقتصر عليه كقولهم اشتت الفصال حتى القرعى جمع فصيل اي عدت من المراح او الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع كالجرحى جمع جريح وهو الفصيل الذي له بثر ابيض ودواءه الملح والبان العطوف اوذلك لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا القول مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظمة شانه وهو اصلها في الافعال اي استعمالات حتى الداخلة فيها ان تجعل او حتى غاية بمعنى الى مثل سرت حتى ادخلها او تجعل غاية هي اي الغاية جملة مبتداة يعني لا تكون حتى معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب فتكون حتى حرف ابتداء اي حرفا يبتدا به الجملة اي تستانف سواء كان الفعل ماضيا او مضارعا وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر اي يقبل الصدر وهو ما قبل حتى الامتداد وان يصلح الاخر او ما بعد حتى دلالة او دالا علي الانتهاء اي انتهاء الصدر فما لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازات فتفيد السببية والمجازاة لانه جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا بمعنى كي اذ اصلح الصدر سببا لما بعدها وصلح الاخر جزاء للصدر ولم يصلح غاية نحو اسلمت حتى ادخل الجنة وكقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب يحتمل ان يكون بمعنى الغاية اي حركوا بانواع البلايا والشدائد الى ان يقول الرسول اي الى الغاية التي هي قول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق

لهم

لهم صبر حتى قالوا ذلك فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالته بناء موضوع الغايات وهي لاعلام انتهاء المغيا من غير اثر لها في المغيا اذ الغاية حد ينتهي اليه المحدود والمغيا ولا يضاف اليه وجودا او وجوبا او يحتمل ان يكون بمعنى كي اي وزلزلوا لكي يقول الرسول فعلى هذا يكون فعلهم سببا لمقالة الرسول ويصلح جزاء لفعلهم وهذا لا يوجب انتهاء فعلهم بمقالة الرسول فان تعذر هذا او جعل حتى بمعنى كي جعل حتى مستعارا للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة ومطلق معنى الغاية والحاصل ان حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض والتشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وليس الاستعارة حتى للعطف المحض ذكر في كتاب الله تعالى ولا نظير في كلام العرب حتى صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو لكن اخترعها الفقهاء على قياس استعارات العرب للمناسبة بين الغاية والعطف باعتبار التعاقب ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع بل يحتاج الى المناسبة وقد وجد مع ان الامام محمد من نقلة اللغة فيكفي بقوله كسماع ما وجه وعلى هذا اي على ما ذكر من المعاني الثلثة تخرج مسائل كتاب الجامع الزيادات للامام محمد كان لم اضربك حتى تصيح فعبده حر فحتى للغاية لان الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال ان لم اتك حتى تغديني فعبده حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان اخر الكلام اعني التغدية لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان اليه بل هو ادعى الى الاتيان فلا يمكن حمله على حقيقة الغاية والمراد بجعله للانتهاء اليه ان لا يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح للانتهاء العقد اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بل يصلح سببا للاحسان الا ان التغدية صالحة للمجازاة من الاحسان فيكون المعنى

لكي تنعقد يمينا فصار شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد فلم يحنث
ولا يمنع عليك ان الامتداد او عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا او تستأذنوا فانه جعل غاية لعدم الدخول
وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في
مثال المتن فان اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على التراخي ولو قال ان لم
آتك حتى اتغدى عندك فعبده حر فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية
اما الغاية فظاهر واما السببية والمجازات فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله
اذ المجازات هي المكافات ولا معنى لمكافاة لنفسه فحمل على العطف المحض ليصح
الكلام وفيه بحث لان المذكور سابقا هو انه عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي
تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص اخر مثل اسلمت كي ادخل
الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض
افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى
للعطف المحض فتقبل بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام انها بمعنى
الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان
من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى
متراخيا حنث قيل قراءة قولهم اتغدى بدون الالف لانه لما استعير للعطف
وما قبلها مجزوم بلم فعطف عليه حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على
مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم وقيل
قراءة بالالف لان ما مر من وجه الاستعارة تصوير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة
للجزم والادراج ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق بدلالة
استعمال العرب ويكون للالصاق بمعنى بحقيقة له والالصاق هو تعليق الشيء
بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذ الصقت مروري بمكان يلابسه زيد
قال صاحب التنقيح للالصاق وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم
كتبت

كتبت وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم وقيل الالصاق
معنى لا يفارقها الباء فلهذا اقتصر سيبويه عليه ولذا لانها للالصاق تصحب
ادخل الباء الاثمان اي الوسائل لان الثمن في الالصاق هو الملصق والملصق به
وهو ما دخل عليه الباء تبع بمنزلة الالة فتدخل الباء على الاثمان التي تكون بمنزلة
الالات حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر حنطة جيدة فعبده
حر يكون بها بيعا ويكون الكر ثمنا يثبت في الذمة حالا فيصح الاستبدال
به اي بالكر شيئا اخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال
قبل القبض منقولا كان او دينا بخلاف ما اذا كان اضاف العقد الى الكر
فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد فانه يكون سلما ويعتبر
العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس
المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل القبض وذلك ان الباء
للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذي هو الاصل في البيع
ان المبيع اصل في البيع حتى يشترط وجوده لصحة البيع والثمن تبع في البيع حتى لا
لا يشترط وجوده لصحة البيع والاتباع تكون ملصقة بالاصول بخلاف ما اذا
اذا لم تقرن الباء بالكر فان الكر يكون هو الاصل لانه اضاف البيع الى الكر فيكون
مبيعا والمبيع الدين لا يكون الا سلما وانما قال جيدة لان المكيل والموزون انما
يعتبران ثمنا باوصافهما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبده حر يقع اي
هذا الخبر على الحق اي الخبر الصدق لان الشرط اخبار ملصق بالقدوم حتى لو اخبره بالقدوم
ولم يقدم بعد لم يعتق العبد لانه لم يوجد الشرط بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا
قدم فعبده حر فانه لو اخبره بالقدوم ولم يقدم عتق العبد والفرق بينهما ان الاخبار
في الحقيقة عبارة عن الاعلام وفي العرف صار هذا القول عبارة عن كلام يصلح دليلا
على المعرفة فصار متناولا للصدق والكذب فاذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم يقع
على مطلق الخبر صادقا كان او كاذبا لان ان مع الفعل مصدر فصار الخبر بالقدوم وهو المفعول

انشاء والقدوم لا يصلح مفعول الخبر لان مفعوله كلام لا فعل فصار المفعول انشاء
التكلم بقدومه وذلك دليل على القدوم لا موجب فصار التكلم بالقدوم شرطا للحنث
وقد وجد واذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان فالقدوم هنا لا يصلح مفعول
الخبر ايضا لكن مفعوله محذوف بدلالة حرف الالصاق فكانه قال ان اخبرتني خبرا
ملصقا بقدوم فلان فيتبع القدوم هنا واقعا على حقيقته وهو الفعل فما لم يوجد
حقيقة لا يحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقة فلا يحنث بالتكلم به ولو قال لامرأته
ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء
للالصاق فاقتضى ملصقا وهو الخروج وملصقا به لغة فصار المستثنى خروجا ملصقا
بالاذن والمستثنى منه نكرة وهو الخروج وتلك النكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى
النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني فصار عاما فكل خروج بعد الوصف صار
مستثنى وبقي سائر انواع الخروج داخلة في الحظر العام فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون
هذا من قبيل الاكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل الاكل الذي ان الاكل الدال
عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه بخلاف قوله ان خرجت من الدار
الا ان اذن لك فانت طالق فانه يقع على الاذن مرة واحدة فاذا اذن لها مرة فخرجت
ثم خرجت مرة اخرى بلا اذنه لم يحنث لانه تعذر حملها هنا على الاستثناء لعدم المجانسة بين
المستثنى والمستثنى منه لان الاذن ليس بمجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بين الاستثناء
والغاية من المناسبة وهي ان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلها وايضا
ينتهي ما قبلها بما بعدهما فيكون النفي الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع فان قلت حذف الجر مع ان شايع فيجوز
ان يكون الباء محذوفا هنا فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام
مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف استعماله واما وجوب
الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم يؤذي النبي فان قلت ان ما في الفتاوى بل في المصدر والمصدر

يقع

قوله المناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه

منه

يقع حينا ما بتلك مفعوق النحو او وقت مفعوله فيكون التقدير لا تخرجي وقتا الا وقت
اذني فيعم فيجب لكل خروج اذن قلت لا نسلم ان قوله الا وقت اذني عام يتناول الجميع
بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة وفي قوله في قول الزوج انت طالق
بمشية الله ابطال الشرط فتطلق المرأة اصلا لانه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله
ان شاء الله وذلك لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق الجزاء بوجود الشرط
فالتقدير انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها والطلاق الملصق بها
لا يطلع عليه فكان تعليقا بما لا يوقف عليه ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه
او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها كالاذن والعلم
والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يحمل للشرط وهنا نكتة وهي ان قوله
انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب
وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه
الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم
ان لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بمحال يحيل
معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله وامسحوا برؤوسكم للتبعيض قال
في المحصول اذا دخل على فعل متعد بنفسه مثل وامسحوا برؤوسكم يكون للتبعيض خلافا
للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل بيده ومسحت بالمنديل في
افادة الاول الشمول والثاني التبعيض فيلزم مسح بعض الرأس وذلك البعض ادنى
ما يتناوله اسم الرأس وقال مالك انها اي الباء في قوله صلة اي زائدة لان المسح
فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار تقديره وامسحوا رؤوسكم فيلزمه
مسح كل الرأس وقلنا ليس هذا الكلام كذلك اي كما قالا اما التبعيض فلا يعرفه
اهل اللغة بل يورده الفقهاء كذا قال ابن الجني والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان
الباء للتبعيض لتكرر الدلالة على التبعيض والتكرار ليس باصل في الكلام ولانه
لو كان الباء للتبعيض مع انه للالصاق يكون مشتركا والاصل عدم الاشتراك واما

الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة والحمل عليها فائدة غير مقصودة وهي التوكيد بلا ضرورة
بل هي اي الباء في قوله تعالى للالصاق كما في قوله كتبت بالقلم فيحمل عليه لكنها اي الباء
اذا دخلت في آلة المسح كما في الاية المسح هو المس بباطن الكف كانت الفعل متعديا
اي متجاوزا من الآلة الى المحل وهو الممسوح فيعبر المحل مفعولا فيتناول الفعل كل
او جميع المحل كقوله مسحت الحائط بيدي لان الفعل اضيف الى المحل والمعتبر في الآلة
قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت الباء في محل المسح بقي الفعل
متعديا اي متجاوزا من المسح الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يشترط الاستيعاب به
ايضا لان المقصود الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيعبر الفعل مقصودا
لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود من الصاق الفعل
بالرأس وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم او الصقوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي الصاق الآلة
استيعاب الرأس بالمسح لان الالصاق مضاف الى المحل والاستيعاب ضرورة اضافة
الى المحل واما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان داخل
الاصبع لا يلتصق بالرأس فصار المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لان الاصل في اليد
الاصابع فانها مرضي البطش مختصا بالاصابع وانه اكثر الاصابع فصار التبعيض
مراد المسح بعض الرأس مرادا بهذا الطريق الذي قلناه وهو كون التبعيض لازما
عقلا لا بحرف الباء كما قال الشافعي واذا ظهر ان المراد التبعيض اعتبر الشافعي اقل ما
يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم
من الاية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عليه السلام بربع الرأس في حديث المغيرة قيل اعتبار
المسح اكثر اليد في قدر المفروض ضعيف رواية ودراية وظاهر الرواية الربع باعتبار
ان الفعل يتعدى الى الآلة العادية اي اليد فالمامور به استيعابها ولا تستغرق غالبا
سوى ربعه فتعين في ظاهر المذهب كما بينه ابن الهمام في التحرير وفتح القدير وعلى للالزام
والوجوب لانه حقيقة من علو الشيء على الشيء تقول زيد على السطح ثم صار موضوعا للالزام
لان اللزوم والوجوب من قضية علو الشيء لان ما يعلو الشيء يلازمه كقوله على الف درهم

يكون

يكون دينا لانه حقيقة اللزوم في الدين لان الدين يجب عليه ويلزمه الا ان يصل به
الوديعة فيقول له علي الف درهم وديعة فح لا يثبت به الدين لانه على يحتمل معنى
الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات
المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح مثلا بعت هذا
على الف درهم كانت بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق وانما يراد
المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر
والشرط لئلا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه
بالف وكذا يكون على بمعنى الباء اذا استعملت على في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني
ثلثا على الف وطلقها واحدة يجب ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف
عوضا لا شرطا واجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض عندهما لان الطلاق على المال
معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل
معنى الباء فيحمل عليه بدلالة الحال المجاز المناسبة بينهما كما ذكرنا وعند ابي ح للشرط عملا
بالحقيقة لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على يدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى
اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط فيحمل عليه اذا امكن فلو قالت لزوجها
طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب شيء عنده لانها للشرط عنده واجزاء
الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض
من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما
على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة
توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط
لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني
ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت
التوزيع ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه اي المخاطب
ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي ح لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض

اي الاصل مع لزوم الشيء كان ملتصقا به لا محالة

اي لا يصح بعدها شرط الملا قبلها

وهي فيما توجب العمل بحقيقتهما اسمها اكما في مصار الامر مثنا ولا بعضا عاما كلمة ثنا
واذا تجرد عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما ان يعتقهم جميعا لان كلا منهما
عامة وكلمة من للتمييز وقال المحققون من اهل النحو ان من في الاصل لابتداء
الغاية وكونها متبعضة ومبينة ومزيدة راجع الى هذا والى هذا لانتهاء
الغاية وهي نقيضة من نحو سرت من البصرة الى بغداد فبغداد منتهى سيرك
كما ان البصرة مبدأ السير والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى
لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية
وليس لها ابتداء و نهاية فان كانت اي الغاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل
التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا كالمسجد والحائط يعني ان كانت غاية في
الواقع لا بمجرد التكلم ودخول الى عليها كقوله اي لفلان من هذا الحائط الى
هذا الحائط لا يدخل الغايتان اي الحائطان في الاقرار في حكم المغيا سواء ثنا ولها
العقود كالسمكة اولا كالبستان للحائط لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان
يستتبعها المغيا ولان الحد لا يدخل في المحدود وان لم يكن الغاية قائمة بنفسها
الا ان كانت غاية بمجرد التكلم ودخول الى عليها كالاجل المضروب للثمن والاجارة
والليل والغد ورمضان في اجرة او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد
فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل
فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل اخر وهو النهار ولانه لا يسمى ليلا الا بعد
زوال النهار فان كان اصل الكلام اي صدر الكلام متناولا للغاية مثل اليد
كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها اي لاسقاط ما وراء الغاية فتدخل
الغاية في المغيا كالمرافق فان اليد اسم للجملة الى الابط فذكر المرافق لاسقاط حكم
ما وراءها وهو الغسل وان لم يتناولها اي وان لم يتناول صدر الكلام للغاية
كالصيام فانها لا يتناول الليل او كان فيه اي في تناوله شك كاجال الايمان
مثل ان يحلف لا يتكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه

لان صدر الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر
الرواية وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع
الغاية مثلا فلا يدخل فذكرها لمد الحكم او حكم الصدر اليها اي الى موضعها
الغاية فلا تدخل الغاية تحت المغيا كالليل في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل
فالليل لا تدخل في الصوم اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامساك ساعة بدليل
مسئلة الحلف فكان ذكر الغاية لمد الحكم اليها فيمتد الحكم وهو اتمام الصوم اليه
وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الافطار بالليل لان القيام
ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة
الوصال في رمضان وجوازه في غيره اعلم انهم اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل
النحاة علامة يدخل فيما قبلها حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من ائمتها لا يفيد الا انتهاء الغاية
من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل ولهذا اذا دخل في مثل قرأت
الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من
جنس المغيا وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان تقع النهاية على اول الحد وان يتوغل
في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يتم غاية
وفي للظرف اتفاقا بان يشتمل المجرور على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا
مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم
الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك لكنهم اختلفوا في حذفه
واثباته في ظرف الزمان يعني اختلفوا في انهما سواء اولا وقالا اي حذفه
واثباته سواء وفرق ابو حنيفة بينهما فنحو صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف
صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي
تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة
بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فيما اذا نوى بقوله
انت طالق في غد اخر النهار لم يصدق قضاء عندهما لانه وصفها بالطلاق

في الغد والغد اسم لكله وانما تتصف بالطلاق في كل الغد اذا وقع الطلاق
في اول الغد الا يرى انه اذا لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى اخر النهار
فقد نوى تخصيص بعض الغد وهو خلاف الظاهر وتغيير كلامه الى ما هو تخفيف
عليه فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة كما لو قال انت طالق غدا ونوى اخر
النهار فانه لا يصدق قضاء ويصدق ديانة وعند ابي حنيفة يصدق قضاء وديانة
في الصورة المذكورة وديانة فقط مع خلاف في لان حرف الظرف اذا سقط
اتصل الطلاق بالغد فيقع في اول النهار لتتصف بالطلاق في جميع الغد فلا يصدق
في التاخير قضاء لما قلناه فاذا لم يسقط حرف الظرف صار الطلاق مضافا الى
جزء مبهم من الغد فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة كلامه فيصدقه
القاضي واما اذا لم ينو شيئا تعين الجزء الاول اتفاقا باعتبار السبق وعدم المزاحم
واذا نوى اخر النهار كان تعيين الجزء المنوي وهو قصدي اما بالاعتبار من الجزء
الاول وهو ضروري واذا اضيف الى مكان كقوله انت طالق في الدار او في مكة يقع
الطلاق في الحال لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فالطلاق متى وقع في مكان فهو واقع
في اماكن كلها لان المكان الداخل عليه حرف في موجود في الحال فصار التعليق به تنجيزا بخلاف
الغد في قوله انت طالق في غد فان الغد ليس بموجود في الحال فالاضافة به يكون
تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان الطلاق
انما يتوقف وقوعه على شيء اذا كان معلقا بذلك الشيء حقيقة او معنى الا ان يضمر الفعل
او الا ان يراد باضافة الطلاق الى المكان او بقوله انت طالق في الدار اضمار الفعل كانه
قال انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال كلمة في الحال او وقت دخولك
على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع فيصح فيه معنى الشرط وتعلق وقوع الطلاق
بوجود الدخول كما هو حكم الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاملا له
لانه عرض لا يبقى فيصدق ديانة لان اللفظ يحتمله ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق
قضاء وقيل تكون في للمقارنة بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيكون

كالتعليق

لا يمتنع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح المكان للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا لانه لا يكون تعليقا

كالتعليق توقفا لا تنجيزا وهذا الخ لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال
لو تزوجتك فانت طالق كذا في الكافية ثم عقب بحث حروف المعاني ببعض
اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية فقال ومع للمقارنة اي مقارنة
ما قبلها لما بعدها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة
يقع ثنتان سواء دخل بها او لم يدخل بها وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف بها
على ما اضيف اليه حتى لو قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال
لان القبلية المطلقة لا تقتضي وجود ما بعدها ولو قال لغير الموطوءة انت طالق
واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان لما يجيء من الفرق
بين بعد وقبل وبعد للتاخير وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال
لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة
وقعت واحدة والاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية اي بالضمير كان صفة لما بعده
اي للمذكور اخرا واذا لم يقيد كان صفة لما قبله اي للمذكور اولا كما اذا قلت
جاءني زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد فاذا قلت جاءني زيد قبله عمرو اقتضى سبق عمرو واصل
اخر ان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لكون الزوج مالكا للايقاع في الحال
غير مالك للاسناد او تقديم الثانية بل ايقاعهما مقارنا والواقع في الماضي واقع
في الحال فيثبت ما في وسعه ولا يثبت ما ليس في وسعه فالقبلية في قوله لغير الموطوءة
انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير عائد
اليها فتبين المرأة بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة
صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم
والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة
نعت للواحدة السابقة واذا كانت صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي
وايقاع الاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا فيقترنان فيقعان

قبل واحدة في

والبصرية في قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فتبين بالاولى ويلغو الثانية لفوات
المحلية ومثل الطلاق الاقرار فيلزم درهمان في مثل له علي درهم قبله درهم
او بعده درهم او قبل درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا
في التلويح وعند للحضرة فان في المغني عند اسم للحضور الحسي والمعنوي وللقرب كذلك
وكسر فائها اكثر من ضمها وفتحها ولا تقع الا ظرفا او مجرورة بمن فاذا قال
لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم
كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون
دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف درهم دينا يثبت فان في الكنز عند للحضرة
وهو اعم من الدين والوديعة وانما تثبت الوديعة باطلاقها كعندي الف لا حكمية
البراءة فيتوقف الدين على ذكره معها وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء
ولا يتعرف غير بالاضافة لشدة ابهامها وتستعمل غير مضافة لفظا او معنى وجهين
احدهما وهو الاصل ان يكون صفة للنكرة نحو نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او لمعرفة
قريبة منها نحو صراط الذين انعمت عليهم الاية والثاني ان يكون استثناء فتعرب باعراب
الاسم التالي لالا في ذلك الكلام نحو جاء القوم غير زيد بالنصب فتقول علي درهم غير دانق بالرفع الدانق
هو سدس درهم فيلزمه درهم تام لان غير صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق
احترز به عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان في بلاد العهد درهم على وزن دانق
وسوى مثل غير تستعمل صفة للنكرة كما في قوله تعالى مكانا سوى واستثناء لكنه
تنصب على الظرفية بخلاف غير فانها لا تقع ظرفا ومنها اي من حروف المعاني حروف
الشرط اي كلمات الشرط اعم من ان تكون حروفا او اسماء تجوزا وتغليبا وانما سميت هذه
الالفاظ الفاظ الشرط لاقترانها بالفعل الذي هو شرط المثبت او مدلول الجزاء
انما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا الاسم الذي لم يكن على خطر الوجود
وقيل لانها تدل على الشرط ومعنى الشرط التعليق معنى اي مضمون جملة بحصول مضمون
جملة اخرى فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى وان كلمة ان اصل فيها

اد

اي في الفاظ الشرط لانها المتمحضة بمعنى الشرط ليس لها معنى اخر سواه وما وراءها ملحق
بها ولهذا ذكرت هذه الحروف بلفظ حروف الشرط وان كان اذا ومتى ونحوهما من الاسماء
لان الاصل فيها ان وهو حرف وانما تدخل ان على امر معدوم على خطر الوجود صفة معدوم
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون وليس بكائن اي ليس بموجود لا محالة اي البتة
اي لا تستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك
لنكتة لان الجزاء فيها واجب ان يكون غير واقع وجب ان يكون الشرط كذلك لان الجزاء
معلول الشرط اي ملازم الشرط ولا يصح ان يكون العلة واقعة والمعلول غير واقع او
نقول ان المقصود من دخولها هو حمل على شيء او المنع منه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق
الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا الا انه مما سيكون البتة عادة وليس هذا الشرط
مخصوصا بان بل جميع الاسماء الجازمة كذلك فان قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق
حتى يموت احدهما لان ما دام حيين يمكنه تطليقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان مات
الزوج تطلق قبيل موته بساعة وهو الزمان الذي لا يمكن ان يقول فيه انت طالق لان
الشرط عدم فعل التطليق من الحالف وذلك يتصور عند اخر جزء من اجزاء الحيوة
وهو الجزء الذي لا يكفي فيه قوله انت طالق ويسمع فيه انت طالق فان لم يكن التطليق
موجودا في تلك الساعة فقد فات الجزء وهو التطليق فوجد الشرط وهو عدم التطليق
فتطلق وان ماتت المرأة تطلق قبيل موتها بحيث الطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق
فان قيل هو الجزء الاخير من الحيوة ما خرج عن التكلم بالطلاق ومن شرطها القدرة لان
المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط فلا بد من حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة
التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند التطليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط
حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا
يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن حال الموت والجزاء انما يتحقق بالتطليق ولا يتصور الوقوع
قلنا بل يتحقق العجز من الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك
ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امرأة الغار انما ترث اذا ماتت في العدة وان دخل

فلهما الميراث بحكم الفراق ثم اعلم ان محل التوقف الى موت احدهما ما اذا لم تقم قرينة الفور
اما معها فلا توقف واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء
فيجازى بها مرة اي يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء بمعنى تعليق مضمون جملة
بحصول مضمون ما دخل عليه اذا ويجزم بها المضارع ويكون استعماله في امر على خطر
الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل
اي اذا تصبك فقر فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل وقد لا يجازى
بها مرة اخرى اي يستعمل للوقت والظرف مرة فلا يجزم الفعل ويكون استعماله
فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى
جندب واذا جوزي بها اي باذا سقط الوقت عنها فيصير كانها حرف شرط
خالص فصارت بمنزلة ان في التمحض للشرطية وظاهر انها اذا استعملت للشرط لا تكون
حرفا بل هي باقية على اسميتها وهو قول ابن جني فيكون اذا مشتركا بين الوقت والشرط
فاذا استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا منه وعند نحاة البصرة هي اذا موضوعة
للوقت والظرف يضاف الى جملة فعلية في الاستقبال لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية
من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل
من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت
وقد تستعمل للشرط والتعليق مجازا من غير سقوط معنى الوقت والظرف عنها اي
من اذا مثل متى فانه لا يسقط معنى الظرف فانها للوقت لا يسقط عنها اي
عن متى ذلك اي معنى الوقت بحال وهو اي قول البصريين قولهما في اذا تقول اذا
خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجه بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء
بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام
اللازم للشرط فان معنى قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذي
يحمر فيه البسر فهو تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم
اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل بها اذا الا لجوز

الا

الا

في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان الى هذا اشار المحقق
من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال في
استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول لم تستعمل
الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون
جملة بحصول مضمون جملة بمنزلة المبتداء المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني فله درهم
اذا قوله ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا ثم فرع على الاختلاف المذكور في
حتى اذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما
مثل ان لم اطلقك فانت طالق وقالا يقع الطلاق كما فرغ من القول وهو قوله اذا لم
اطلقك فانت طالق ثم سكت زمانا يمكن ان يطلق فيه ولم يطلق مثل قوله متى لم اطلقك
فانت طالق فانه يقع الطلاق فيه اتفاقا لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق
ولما سكت عقيبه وجد ذلك الوقت فيطلق وهذا اذا لم يكن له نية في ان يصير مثل متى او مثل ان
اما اذا نوى الشرط او الوقت فكما نوى بالاتفاق لهما ان اذا للوقت المستقبل
كمتى ويتوفى ما ليس فيه معنى الخطر يقال اتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان يقال اتيك
ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي ترددا بين ان يكون وبين ان لا يكون وقد يستعمل
فيما هو كائن كقوله اذا الشمس كورت ويستعمل ايضا مستقبل الاحالة نحو اذا احمر البسر
واذا دخل في الكائن لم يكن على خطر الوجود فلم يكن للشرط الا ان الشرط يعتمد الابهام
والتردد الا انه قد يستعمل للشرط مجازا مع قيام معنى الوقت فصار الطلاق المعلق
مضافا الى وقت خال عن ايقاع الطلاق على المراة في ذلك الوقت فلما سكت فقد
وجد ذلك الوقت فتطلق وله في انه اذا استعمل للوقت ويستعمل للشرط الى الحرف كان
فاذا ثبت الوجهان في اذا على التعارض فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت
احدهما وان حمل على الوقت يقع الطلاق في الحال فلا يقع الطلاق بالشك لان الاصل
عدم وقوع الطلاق في المراة التي قبل هذا الكلام فيها وروي عنهما انه اذا قال انت
طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار لان لو تفيد معنى الترتب والتعليق

فيما يتردد به كان بمعنى الشرط فيكون ما لو ما لا في المستقبل على خلاف وضعه لانه وضع
للشرط في الماضي فيكون بمعنى اما مجازا لاستوائهما في معنى الشرط صونا للكلام عن اللغو
عند الامكان. وكيف سؤال عن الحال فان استعمل السؤال عن الحال وجوابه محذوف
اي يحمل على السؤال او الابطال كغيره كيف يعني لم يصح ان تكون للحال واما اذا صحت ان تكون
للحال لم تبطل فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحيح ام سقيم فقد يظن من سياق
هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو القياس
بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل
الصحة والسقم فلم يصح التعليق الا اذا اضيف اليها ما مثل كيفما تصنع اصنع فالحق
انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف
او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا يخفى
انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا
الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال
بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت والظاهر من كلام صاحب التنقيح
انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال
شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية
شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت
اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وعلى
هذين الوجهين ما يكون كيف منصوبا بنزع الخافض ولذلك اورده لاجل بطلان
كيف في عدم استقامة السؤال قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع
ويلغو قوله كيف شئت لان العتق بعد وقوعه لا حال ولا كيفية له فلا يتعلق بمشية
العبد واما قبل وقوعه فله كيفيات من كونه معلقا او منجزا على مال او بدونه
على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وعندهما المشية
الى العبد في المجلس ولا يعتق ما لم يشأ كقوله انت حر ان شئت وفي الطلاق يقع

اذا قال انت طالق كيف شئت يقع طلقة واحدة قبل المشية لان كلمة كيف انما تدل
على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل اشار به الى بطلان المشية لو كانت غير
ممسوسة لانها بانت لا الى عدة واما فيها فالمحل باق بعد الطلاق فيصح التفويض
ويبقى الفضل في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا والعدد اي الثلث
وانما قيدنا به لانها لا تملك ان تطلق ثنتين ولو نوى الزوج لان المفوض لا يملكه بهذه
الصيغة فكذا المفوض اليها واما نوى الزوج او انما ملكت الثلاث مع انه لا يملك ايقاعها
بانت طالق ولو نوى بسبب التفويض وصوفه واعتباره فصحت ارادته والمثنى بمعزل
مفوضا اليها اي الى المرأة يعني في المجلس لا مطلقا بشرط نية الزوج اعلم ان المرأة اذا لم
تكن مدخولا بها تطلق واحدة بائنة ويلغو من كلام الزوج في قوله ابدا وان كانت
مدخولا بها وقعت واحدة رجعية في الحال ثم المشية اليها في صفة البينونة او جعل الواقع
ثلاثا في قول ابي حنيفة اذا نوى الزوج لان للطلاق احوالا فانه بائن ورجعي والبينونة نوعان
غليظة وخفيفة لان موقع الواحد يملك عنده ان يثلثه وله ان يجعل الرجعي بائنا
فيملك تفويضه الى المرأة واذا شرط نية الزوج فانه اتفقت نيتهما يقع ما نويا وان
اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان
الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فيقع اصل الطلاق
وهو الرجعي فان قيل لما فوض الزوج اليها الامر كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض
اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلنا فائدة التفويض اليها استقلالها عند عدم
نيته لا مطلقا فان المفوض اليها الوصف وهو متنوع الى البينونة والعدد فيحتاج
الى النية ليتعين احدهما وقالا ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه تغير للحال بمنزلة
اصله يعني ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع
والنكاح ونحوها فحاله واصله سواء لانه ما لم يكن محسوسا يكون معرفة وجوده
باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك
في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف

اصل

نعليق الاصل فيتعلق الاصل اى مالا يقبل الاشارة بتعليقه او تعليق الوصف فيتعلق
وقوع الطلاق مثلا بمشيتها فرجع كلمة كيف الى اصل الطلاق من العتاق لتعذر حملهما على
السؤال من اى الرقاب في المكنوح وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها
كل حال جهة الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال
ووصف من الاوصاف فلا يقع شئ مالم تشأ في المجلس ويترتب صحة مشيتها على نية الزوج
لان الزوج هو المملك فيكون عارفا جهة التمليك فيعتبر نيته اعلم ان في عبارته تسامحا
لان الوصف مفوض اليها اتفاقا وانما الخلاف في تفويض الاصل واذا كان الوصف مثلا
الاصل والاصل غير مفوض عند الامام كان الوصف كذلك فالاولى ان يحمل على القلب لقوله
فيتعلق الاصل بتعليقه وكم اسم للعدد الواقع او بالنظر الى الطلاق واما مطلقا
فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات وذكر في المغني انها خبرية بمعنى كثير واستفهامية
بمعنى اى عدد فعلى هذا كم في قوله انت طالق كم شئت استفهامية بمعنى اى عدد شئت
فقولهم للعدد الواقع تسامح وقيل ان كلا منهما بمعنى الكثير وهو ليس بصحيح فان قال انت
طالق كم شئت لم تطلق مالم تشأ لانه بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق اى عدد
شئت فلو صرح بها لكان للشرط وكذا في معناها ويتعلق اصل الطلاق بمشية
المرأة لان المشية واقعة في نفس الواقع والعدد هو الواقع فقد علق جميع الاعداد
بمشية المرأة وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيتها اذا تعلق اصل الطلاق بمشية
المرأة ويتقيد المشية بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس ولانه ليس فيها
ما ينبئ من الوقت وان ردت بطل لانه خطاب واحد فيقتضي جوابا في الحال ولها
ان تطلق نفسها ما شاءت لانه فوض اليها اى عدد شاءت كذا في الهداية قال ابن نجيم
ظاهره انه لا يتوقف على نية الزوج بخلاف كيف فان المفوض اليها فيه الصلاة وهو مشترك
لكن ذكر في الكشف ان مطابقة ارادة الزوج شرط لانه لما كان للعدد المبهم
احتيج الى النية وافقه في التقرير والظاهر الاول لانه لا اشتراك لان المفوض اليها العدد
فقط ولا فرد فلا ابهام وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث

شئت او اين شئت لا يقع مالم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى
ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه لانه ليس فيها معنى الوقت
حتى يقتضي عموم الاوقات فان قامت من المجلس خرج من يدها ورد عليه انه اذا الغى
ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار
اجيب بانه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا عن ان لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة
ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى اذا قال انت طالق اذا شئت
او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس لانهما تعمان في الاوقات كلها فلها ان تشاء
في المجلس وبعده واورد ان الشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى فجعل حيث مجازا عن اذا ومتى
اولى لاشتراكهما في معنى الظرفية واجيب بانه ليس فيهما ظرفية المكان ورد بان مطلق
الظرفية لا وجود له في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا او في
ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له ورده السراج بانه لا يلزم
من عدم تحقق المطلق في الخارج الا في ضمن المقيد عدم ارادته الا في ضمنه الجمع المذكور
بعلامة الذكور عندنا يتناول على وجه الحقيقة الذكور والاناث عند الاختلاط خلافا
لبعض اصحابنا وبعض الشافعية فانهم ذهبوا الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث
الا بدليل لانه تعالى قال ان المسلمين والمسلمات ولو تناول المسلمين الفريقين
لكان ما بعده تكرارا ولان كل علامة تختص بنوع وضعا والكلام عند الاطلاق محمول
على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت تغليب الذكور
على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان وهم يجعلون المغلوب
من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات نزلت لتطييب قلوبهن
لانهن شكون الى النبي عليه السلام وقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن فطلبن التنصيص
بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقاد وجوب ما على الرجال عليهن ولا
يتناول الاناث المفردات اتفاقا واما ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول الاناث

خاصة لان دخول الاناث بطريق التبعية وذلك يليق بالاناث لا بالذكور حتى قال محمد
في كتابه السير الكبير اذا قال المستامن اي الذي طلب الامان امنونا على ابني وله بنون وبنات
ان الامان يتناول الفريقين اي البنين والبنات ولو قال امنونا على بناتي يتناول
الذكور منها اولاده ولو قال امنونا على ابني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن
لان الكلمة لا يتناول الاناث المفردات واسم الذكور يتناول الاناث تبعا للذكور ولهذا
قال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة اذا اوصى لبني فلان وبنو فلان الذكران والاناث
فالوصية للكل لان البنين يتناول البنات المختلطة بالبنين كالاخوة يتناول
الاخوات المختلطة بالاخوة قال الله تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فقد ذكر
في الكشاف المراد بالاخوة الاخوات والاخوة تغليبا لحكم الذكورة واما الصريح
فما اي لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا اي تاما اخذ به من الظاهر لان الظهور
فيه غير تام لبقاء الاحتمال الصريح في اللغة الظهور من صرح كمنع وزنا ومعنى فعيل
بمعنى فاعل او من صرحه اذا اظهره ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على ساير
الابنية والصريح اظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال اليه قيل لابد فيه من قيد
الاستعمال قيل لابد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به من النص والمفسر والمحكم لان
ظهورها بالبيان والتراكيب لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد
لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا التقسيم باعتبار وجوه الاستعمال حقيقة كان
الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق
فيهما اذا كانا مستعملين مثال الصريح من الحقيقة كقوله انت حر وانت طالق
لظهور المراد بهذين اللفظين بواسطة كثرة الاستعمال لا انهما صريحان حقيقتان
شرعيتان في ازالة الرق والنكاح ومثال الصريح من المجاز لا اكل من هذه الحنطة
وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه اي
قيام اللفظ الصريح مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل
كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توقف اللفظ حتى يحتمل شيئا اخر حتى يستغني

في اللفظ

في اللفظ الصريح عن العزيمة اي النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد
كقوله بعت واشتريت فان الحكم حاصل بهما نوى او لم ينو كالطلاق والعتاق حتى لو
اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق وانت حر يقع الطلاق والعتاق
ثم لو اراد في انت طالق ودفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء فلا بعض المشايخ
فيه بحث وهو ان الحكم المذكور للصريح انما يظهر في الثلث اللاتي جدهن جد وهزلهن جد
وهي الطلاق والعتاق والرجعة لا في الجميع حتى ان البيع بالتلجئة اذا ثبت باتفاقهما
او بالبينة يعتقد معدوما قضاء قال ابن نجيم حتى لو طلق او اعتق مخطئا يقع ثم المراد
بثبوت حكمه بلا نية ثبوته بدونه قضاء فقط والا اشكل بعت واشتريت اذ لا يثبت
حكمهما في الواقع مع الهزل وفي نحو الطلاق والنكاح لخصوصية دليل كذا في التحرير
وقولهم لو طلق او اعتق مخطئا وقع اي قضاء واما في الديانة فلا بخلاف الهازل
فانه يقع عليه قضاء وديانة ثم لابد من القصد بالخطاب بلفظه عالما بمعناه او النسبة
الى الغاية وبه ظهر ما في القنية امراة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي
فقرأ لا تطلق لانه لم يقصدها بالخطاب واما الكناية فما اي لفظ استتر المعنى المراد به
قبل اي بالاستعمال بان يستعمله المتكلم قاصدا للاستتار لكونه مقصودا عنده لا غرض
صحيح وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف التام يحصل في الصريح
باستعماله وان كان معناه خفيا في اللغة وعلى هذا الخفي به في التعريفين راجع الى
الاستعمال المذكور فكما ومن لم يشترط الاستعمال في الصريح لا يشترط هنا فيدخل فيه المشترك
والمشكل ونحوهما ولا يفهم الا بقرينة يعني ان الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم
اليه قرينة بخلاف المنفي فانه معلوم المراد لكنه خفي بعارض غير الصيغة حقيقة كانت
الكناية او مجازا مثل الفاظ الضمير كهو للغائب وانا للمتكلم وانت للمخاطب فان هو مثلا
لا يتميز بنفسه انه اي اسم والاسم الا بقرينة تفيده لان الضمير عبارة عن الاسم المنقص للاشارة الى
المتكلم او المخاطب او غيرها فلا يفهم المراد منه بلا قرينة ولكنا اخذت من معنى الكناية
فان الرجل موصوف باسم العلم والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما له ثم يكنى عنه بالنسبة الى ولده

وهو لا يعرف الا بدلالة زائدة وهي معروفة ولوه وتلك الكنية حقيقة وليست بمجاز عن اسم
العلم لانه لا اتصال بينهما فعلم ان الكناية قد يكون بالحقيقة وقد يكون بالمجاز اخذت
من قولهم كنيت او كنوت فان قلت الفاظ الضماير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط
قيد الاستعمال في التعريف قلت انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم
اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بفلان لا انها كنايات قبل الاستعمال
فلا تكون خارجة عن التعريف فان قلت الضماير بعد الاستعمال تعتبر معارف ولهذا قيل
الضماير اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال
مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد تأمل فان قيل الكناية عند الاصوليين
هل هي الكناية عند البيانيين او غيرها اجيب بان الظاهر ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا
فان ما هو كناية عند البيانيين كناية عندهم فان صاحب المفتاح قال الكناية ان تترك
ذكر الشيء بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن من المذكور الى المتروك وحذف المرجع نادر ولا عكس اذ ليس
كل كناية عند الاصوليين كناية عند البيانيين كذا في التنقيح وحكمها اي حكم الكناية ان لا
يجب العمل بها اي ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي نية المتكلم او ما يقوم مقامها
من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه فلا يجب الحكم في الكناية
ما لم يزل ذلك التردد بدليل يتصل بها وكنايات الطلاق مثل انت باين انت حرام
انت بتة ونحوها سميت بها مجازا حتى كانت بواين اعلم ان الفقهاء لما قالوا بوقوع
الطلاق البائن بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد
ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر هو الطلاق في هذه
الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في قوله انت طالق فاجاب بما حاصله ان اطلاق لفظ الكناية
على هذه الالفاظ بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقتها ما استتر المراد به وهذه
الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة عند كل احد من اهل اللسان لكنها لما شابهت
الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد
الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره في ستر المراد

لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية
واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح
ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن
انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل
ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية
واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر
لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالنية من جهة المتكلم وهم معترفون
بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبروا الكناية الا ما استتر منه المراد سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم
بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية بمجرد استتار المراد
واعلم ان المراد من قولهم انها كنايات الطلاق مجاز ان المجازية اضافتها الى الطلاق
فان المفهوم انها كناية عنه وليس كذلك والا وقع رجعيا والحاصل انها كنايات
حقيقة وكنايات من الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات من الطلاق فالمجاز
انما هو في الاضافة الى الطلاق الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة
استثناء من قوله وكنايات الطلاق مجاز فيكون اطلاق الكناية على هذه الثلثة
حقيقة ولهذا وقع بها الرجعي وفيه نظر لان الابهام فيها انما هو في المتعلق كساير
الفاظ الكناية فالحق انه استثناء من قوله حتى كانت بواين فان ما عداها يدل
على البينونة والطلاق يقع بموجبها فيكون باينا وفي هذه الثلثة لا يقع الطلاق
بموجبها بل بالتطليق المقدر والمستعار له والواقع به رجعي اما اعتدي فلان طلقتك فبعد
الدخول يثبت الطلاق بعد العدة وفي غيرها يثبت الطلاق محلا بينته ولا يجب العدة
كذا قيل اعلم ان قوله اعتدي كناية يحتمل عد الدراهم او الدنانير او نعم الله تعالى عليك او نعم
الزوج او ما يعد من الاقراء وغير ذلك فالمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء
وهو الاعتداد من النكاح تعين وبه الطلاق بهذه النية بطريق الاقتضاء ضرورة

اما وجوب عدة الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات
واحد رجعي فلا يصار الى الزائد هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا
قال ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء
ليستقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي
مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
ولا يجعل مجازا عن طلقي نفسك اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق وطلقتك
لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ان المعنى المقتضي جعل اللفظ
كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير
بمنزلة ما يغايته فيتحقق اصالته وظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد
واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال
من جانبيه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا
بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث
حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها فيصير كالعلة والمعلول واستعارة المعلول
للعلة جائزة كذا هذا وقوله استبرئي رحمك بمنزلة قوله اعتدي لانه تفسير وتصريح
لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي
وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء
والمباحث المذكورة في اعتدي اتية ههنا وكذا قوله انت واحدة يحتمل ان يكون
صفة للمرأة فيراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او المال او الكمال
او منفردة عندك ليس معك غيرك وان يكون نعتا للطلقة المحذوفة فيراد انت طلقة
واحدة او انت ذات طلقة واحدة بحذف اولا المضاف الذي هو ذات ثم حذف الموصوف
الذي هو طلقة فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة
على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولانه اذا زال الابهام بنية الطلاق كان

والا

والا فلا صريح الطلاق والصريح معقب للرجعة لا غير قال صدر الشهيد قال بعض
اصحابنا اذا اعربت الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة لشخصها
وان اعربت بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم تعرب
وجعلتها موقوفة يحتاج الى النية وان نوى يقع عندنا رجعية ولم يقع شيء
عند الشافعي وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون
بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب او الرفع او
السكون يحتمل هذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت
طالق طلقة واحدة فحذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا ان يكون نعتا
للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما الرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة ونعتا
للطلقة كما عرفت والاصل في الكلام الصريح لان الكلام وضع للافهام والافادة
والصريح هو التام في الافهام وفي الكناية قصور عن البيان باعتبار الاشتباه فيما هو
المراد والتوقف في افادة المعنى على قرينة وظهر هذا التفاوت بين الصريح والكناية
بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ اي يسقط بالشبهات مثل الحدود والكفارات
حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها ولهذا قلنا ان ما يسقط
بالشبهات لا يثبت بالكنايات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة
لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كال[illegible] والسرقة لان الكلام وضع للافهام ووجب
للاعلام وانما عمل بالكنايات للحاجة [illegible] بمنزلة الضرورة التي يؤتى بها عند
الحاجة ولهذا لا يجب حد القذف الا بصريح الزنا حتى لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له اخر
صدقت لا يحد المصدق لان ما تلفظ به كناية من القذف لاحتمال مطلق التصديق ووجوهها
مختلفة فانه كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل ان يريد به صدقت قبل هذا او كذبت
الان في هذا او التسخرية والاستهزاء ونحو ذلك ولو قال كما قلت يحد وفرق بينهما
شمس الائمة بان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله ولذا قلنا بقتل مسلم
بالذمي عملا بقول علي رضي الله عنه دماؤهم كدمائنا فيكون نسبة الى الزنا قطعيا بمنزلة الكلام

الا او صدقت يحتمل امورا كثيرة وفرق بينهما في الاسرار بان قوله صدقت
لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامي لا له واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له
انما يتصل به اقتضاء حتى قال للاول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى
لانه ضروري بخلاف قوله هو كما قلت فانه اتصل به فانه اخبار عنه على سبيل
المقابلة كانت في المخاطبة كذا في التقرير وكذا اذا قال الغيره لست بزان يريد
به التعريض بالمخاطب لم يحد لانه ليس بتصريح في النسبة الى الزنا وكذا في كل تعريض
لا يجب الحد لانه يحتمل في التصديق في الزنا وغيره فلا يجب الحد بالاحتمال الفارغ عن بيان
اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال
بعبارة النص والمراد بعبارة النص عينه فالاضافة من قبيل جميع القوم وكل
الدراهم كذا في التقرير صحح القوم كيفية دلالة اللفظ على المعنى في عبارة النص
واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكر القوم ان الحكم المستفاد
من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له
فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة
او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة ثم معنى العبارة التفسير
يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها
تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم من الكتاب
والسنة مطلقا وقد يطلق على ما ازداد وضوحا على الظاهر والمراد من النص هو الاول
دون الثاني فهو العمل اي عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق
الكلام له واريد به قصدا وعلم قبل التامل ان ظاهر النص متناول له كذا في المنور
قال في التلويح ومعنى المسوق له هنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا
اصليا كالعدد في اية النكاح وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث
ورباع او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى اخر كاباحة
النكاح فيها فانه لو انفرد عن القرينة صار مقصودا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون ما

التعريض هو ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك
وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة
الكلام الى عرض اي جانب يدل على الغرض

من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح
بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما ثابتة بعبارة
النص من قوله واحل الله البيع وحرم الربوا واما الاستدلال باشارة النص فهو
العمل بما ثبت بنظمه لغة اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة
النص لانه ثابت بمعنى النظم لغة لكنه اي ما ثبت بنظم غير مقصود بالقصد الاول
ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فلا يفهم بنفس الكلام في اول ما قرع السمع
من غير تامل هذا ليس من تمام التعريف بل ابتداء كلام لبيان تسميته بهذا الاسم
يعني انه ظاهر من وجه دون وجه لان النص لما لم يكن مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل
وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى
تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان احتاج الى زيادة تامل وفكر يقال هذه اشارة
غامضة ونظير الاشارة من المحسوس ان من تنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى غيره بيمنه ويسره
باطراف عينيه من غير قصد فما يقابله فهو المرئي بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي
بطريق الاشارة تبعا لا قصدا هذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي الذي ولد له اي الذي
ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل
الاية وما بعدها فانهما في المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة
وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا
تستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة
فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة
لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها
على الاب وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء مثلا اما
كان الاب قرشيا والام عجمية كان الابن قرشيا اعلم ان الثابت بهذا النص وجوب
نفقتها على الوالد ان الاب لانه نسب الولد اليه بحرف اللام المقتضية للاختصاص
فيكون دليلا على ان المختص بالنسب هو الوالد وان للاب ولاية حق التملك في مال الابن

وكسوتهن على الارضاع والاية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد منها الوالدات

فان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال
هذا العبد لفلان واما الاب يتفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها
احد كنفقة عبده لا يشاركه فيها احد لانه وجب النفقة عليه بسبب هذه النسبة
ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا لا يشاركه احد في حكمها وان الولد اذا كان
غنيا والاب محتاجا لم يشاركه احد في نفقة الاب للنسبة بلام الملك وهما اي العبارة
والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كل واحد منهما ثابت بالنظم
وقطعي ايضا عند الاكثر كذا في التلويح قيل العبارة قطعية والاشارة ظنية وقال
ابن نجيم الحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين ومتعاكسين كذا في التوضيح
الا ان الاول اي العبارة احق من الاشارة ومقدم عليها عند التعارض لاختصاصها صح
بكونه مقصودا بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل
ودين تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق هذا
الحديث بيانا نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
وهو معارض بما روي انه عليه السلام قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة
ايام هذا عبارة فترجح وللاشارة عموم كالعبارة لان الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عموم الاشارة
كعموم العبارة فيقبل التخصيص كما خصت من اشارة اللام السابقة اباحة
وطي جارية ابنه واما الثابت بدلالة النص ويسمى دلالة النص ايضا
فحوى الخطاب وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لانا مدلول اللفظ
في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم
المخالفة فيما اي الحكم ثبت بمعنى النص لغة اي بسبب معنى لغوي ظاهر
يعرف بسماع اللفظ من غير تامل يستوي فيه الفقيه وغيره من اهل اللغة
لا اجتهادا اي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط فمن حيث عدم
ثبوته بعين اللفظ لم يسم عبارة ولا اشارة ومن حيث ثبوته بمعنى النص

لغة

الشطر بمعنى النصف واكثر ما اعتاد الاقعاد بين الحيض ... ومعناه
[illegible] عما ورد في الحديث وتركها الصوم والصلوة
مدة الحيض من [illegible] و
لا يحصلها بسبب النقصان [illegible] منه

لغة لا رايا ولا اجتهادا والوضوح سمي دلالة لا قياسا ولا نعني بالثابت
بالدلالة ظاهر معنى اللغة بل نعني به ما يؤول اليه معنى اللغة كالضرب فله
معنى لغوي وهو استعمال الة التاديب في محل صالح للتاديب بايقاع الالة عليه
وهو يفضي الى الايلام وهو المستفاد من المعنى المعقول وليس بمعنى لغوي
فصار للضرب صورة معلومة ومعنى مقصود وهو الايلام فيدور مع الايلام
لا يسمى ضربا في حالة يسمى لعبا كالنهي عن التافيف في قوله تعالى ولا تقل
لهما اف يوقف به حال عن النهي اي يطلع بذلك النهي على حرمة الضرب
بدون الاجتهاد والاف كلمة كراهة يذكر عند التضجر وله صورة معلومة
ومعنى مقصود لاجله الحرمة وهو الاذى وهذا معنى يفهم منه لغة حتى يشاركه
فيه غير الفقهاء من اهل الراي والاجتهاد بذلك المعنى وهو الاذى لان الاذى
الموجود في التافيف موجود في الضرب والشتم بل زيادة وهذه دلالة وليس
بقياس قال بعض الشارحين لو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة عن التافيف
المعلوم منه لغة لا اجتهادا لكان اولى لكونه مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة
النص والثابت به اي بدلالة النص كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مستندا
الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا اي لكون دلالة النص
فيقدم على خبر الواحد والقياس الا عند التعارض فيقدم الاشارة على الدلالة
عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة تقدم على الثابت بالدلالة
لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيرجح النظم لما عن المعارض
مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص في الخطاء فيعارضه قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث جعل كل الجزاء جهنم فيكون
اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص واما وجوب القصاص فمن عبارة
دليل اخر ولهذا اي لكونه كالثابت بالاشارة صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص دون القياس لان القياس ثابت بمعنى مستنبط بالراي فكان دليلا

فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهة ولان الحدود والكفارات شرعت جزاء
للجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل
به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس لان مبناه على الرأي ودلالة
النص ثابت بمعنى معروف باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت
بالنظم وفي هذا التعليل اشارة الى ان الدلالة لا يتقدم على القياس المنصوص
العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه
الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد
يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق
الذرة مع ان الذرة جزء منه والثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس
فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضرب ولا تشتم سواء علم شرعية القياس
اولا وسواء شرع القياس اولا والثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك
وقيل هو قياس لانه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه
حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا
النزاع لفظي اعلم انه ربما يتوهم من كلامهم هنا ان الحدود لا تثبت بدليل
فيه شبهة وليس كذلك لانها تثبت بخبر الواحد اجماعا ودون القياس والفرق
بينه وبين القياس ان الشبهة في القياس في استنباط المعنى الذي يتعلق به الحكم
والشبهة في خبر الواحد انما هو في طريق الثبوت كذا في التلويح مثال الدلالة ما
روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم فرجمه ثبت بعبارة النص ورجم من سواه
ثبت بدلالته لانا نعلم بالاجماع ان السبب الموجب في حق ماعز زناه في
احصانه لا كونه ماعزا وهذا السبب يعم غير الماعز فكذلك حكمه يعم غيره وكذلك
كفارة الافطار تجب على الاعرابي الذي جامع امرأته في نهار رمضان بالنص
وعلى غيره بدلالة النص لان النبي صلى الله عليه وسلم انما اوجب الكفارة على الاعرابي
لجنايته على الصوم بالافساد لا لكونه اعرابيا فمن وجد منه مثل تلك الجناية يثبت

الحكم

الحكم في حقه دلالة فان قلت لا نم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار
بالمعاناة ولا كفارة فيه قلت انما تعلقت بالافساد على وجه الكمال وليس في الافساد
بالمعاناة كمال لانه غير غذاء والثابت به دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له
اما عند من يقول بان لا عموم في المعاني لان المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر
لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص لا بلفظه والعموم من عوارض الالفاظ
والتخصيص يستدعي سبق العموم واما على قول من يقول بان للمعاني عموما وهو ابو بكر
الجصاص وغيره من المتكلمين فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون
غير علة وفي التخصيص كونه غير علة مع وجود فلا يخص بيانه ان من قال الموجب لحرمة
التأفيف في موضع النص هو الاذى فقد قال بان الشرع جعل علة لحرمة التأفيف
حتى يكون النقض بان وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة الحرمة في ذلك المقام
فكانه قال هو علة وليس بعلة فهو تناقض واما الثابت باقتضاء النص فما اي الحكم
الذي لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدمه اي تقدم ذلك الشرط عليه اي على النص
فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله لصحة معنى ما يتناول النص اياه
قيل قوله فان ذلك تعليل لاشتراط تقدمه عليه او تعليل لتسميته بهذا الاسم فصار هذا
اي الثابت باقتضاء النص مضافا الى النص بواسطة المقتضى بفتح الضاد فكان
كالثابت بالنص اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت
بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حمل الثابت باقتضاء النص على الحكم لا على
المقتضى كما حمله عليه بعض الشارحين وجعل قوله بشرط تقدمه بالاضافة والتنوين
في تقدمه عوض من المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وجعل ذلك
وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل من
الاضافة والعائد فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط
تقدمه عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة الجملة الاولى ويكون تقدير الكلام والمقتضى
فالشيء الذي لم يعمل النص اولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان

المتقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى
لم يكن من اقسام الحكم لانه لو جعلناه حكما يتوقف الحكم الحاصل منه تعريف المقتضي وهو شرط
بتقدم النص بخلاف العكس اعلم ان معنى الاقتضاء لغة الطلب فيكون المقتضي
على لفظ اسم المفعول مطلوبا والمقتضي على لفظ اسم الفاعل طالبا فاللفظ الذي
هو المقتضي بالكسر والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضي بالفتح اي يقتضي هذا
الظاهر المنطوق عند الاحتياج المعتبر الذي لم ينطق به واذا ثبت هذا فنقول المقتضي
بالفتح زيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا ولما لم يستغن المنصوص
عنه وجب تقديره لتصحيح النص فصار المقتضي بالفتح مع حكمه حكما للنص لكن حكم
النص بواسطة المقتضي بالكسر لما اضيف المقتضي مع حكمه الى النص صار بمنزلة
الثابت بالنص لا بالقياس حتى ان القياس لا يعارضه شيئا من هذه الاقسام كذا
في المنور ومعنى الاقتضاء اصطلاحا دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه
صحة الشرعية مثال المقتضي بالكسر لو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع
لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك
هذا البيع بقرينة قوله بالف فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق
قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورده بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان
الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم
القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريته منك
فاعتقه عني فلان موجبا فاذا اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك
فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني
متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال
بعته عنك بل منك ط لتحقيق ان عني فلان من الفاعل وبالف متعلق بالمتعلق
على تضمنه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا عني بالف وعلامته اي علامة المقتضي
بالفتح هذا بيان الفرق بين المقتضي والمحذوف على مذهب المتاخرين انه يصح به اي بالمقتضي

ن

فيه نظر لما ان السكاكي في [illegible] وبعد الالتفات [illegible] الزيادة

المذكور

المذكور اي المنطوق وهو المقتضي بالكسر باعتبار كونه مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغو المذكور
عند ظهوره اي عند ظهور المقتضي بالفتح يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه
عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع
عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في واسأل القرية فانه الاهل المحذوف
لا مقتضي لانه عند التصريح به اي المحذوف يتحول السؤال عن القرية الى الاهل
ويتغير اعراب القرية ايضا من الفتح الى الكسر والمقتضي لتحقيق المقتضي لا
لتحويله فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص
ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث
لانه ان اريد عموم الفرق بين المحذوف والمقتضي وجود التغير وعدمه فلا تغيير
في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضرب به فانشق الحجر فانفجرت منه ومثل هذا كثير في
المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضي وليس بلازم في المحذوف
لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضي اعلم ان العامة جعلوا ما اضمر
لتصحيح المنطوق ثلثة ما اضمر ضرورة صدق كرفع عن امتي وما اضمر لصحة
عقلا كما في واسأل القرية او شرعا كاعتق عبدك عني وسموا الكل مقتضى بالفتح
وقالوا في تعريف المقتضي هو ما استدعاه الصدق او الصحة وبعبارة اخرى
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وقالوا بجواز عموم الا الدبوسي
وفخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان فقالوا المقتضي
ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا وجوزوا العموم
المحذوف دون المقتضي الا صدر الاسلام فانه لم يجوز عموم المحذوف وسبب
مخالفتهم انهم راوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طالق نفسك فان طلاقا
غير مذكور ونية الثلث فيه صحيح فقصلوا بين ما يقبل العموم وكونه محذوفا وبين
ما لا يقبل وكونه مقتضى ووضعوا لكل علامة لكن اورد عليهم انها ليست
مطردة ومنعكسة فان بعض ما هو مقتضى قد وجد فيه التغير كالمثال المشهور وهو اعتق

عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا بعد اعتق عبدك عني وهو تغيير دبعض ما هو محذوف
لا يوجد فيه التغيير كما في قوله فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر
فانفجرت واجاب عنه في التقرير بانه لا تغيير في المثال المشهور فان الموجود منه محض ايجاب
وبه لا يخرج العين من ملكه ولا يدخل في ملك الآمر وكذلك عدم التغيير في صورة المحذوف
في الاية نعم فان قوله فانفجرت في الظاهر مسبب عن الامر وعند التصريح بالمقدر ينقلب مسببا
اما عن شرطا اما فقدر فان ضربت فقد انفجرت او عن فعل مسبب عن الامر اما قدر فضرب
فانفجرت ولا شك في كون ذلك تغييرا وعلى هذا فمراد فخر الاسلام بالصحة الصحة الشرعية
ومثاله اي مثال المقتضى الامر بالتحرير للتكفير وهو مقتضى للملك ولم يذكره ولم يذكر
الآمر الملك او قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف عن كفارة يمين فقال اعتقت
وقع العتق عن الامر وعليه الالف لان الامر بالاعتاق عنه بالف يقتضي التمليك منه
بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم بالحديث فجرا البيع على هذا
الكلام تصحيحا للكلام اذ البيع سبب الملك والبيع مقتضى وما يثبت به وهو الملك
حكم المقتضى فيثبت البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط المحض فكانه قال
بع عبدك هذا مني بالف وكن وكيلا عني باعتاقه فيكون امرا بالبيع منه للاعتاق
عنه جميعا ويكون البيع مضافا الى المقتضى وهو الامر بالاعتاق وهو زيادة
هنا ثبت شرطا سابقا على الامر بالاعتاق عن الآمر ليصح الاعتاق عن
الآمر لان الملك صفة المحل والمحل شرط للتصرف وهو الاعتاق ولما كان البيع
شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضي
لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة
من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار
الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدورا التسليم حتى صح الامر باعتاق
الابق ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت
البيع بهذا الكلام لانه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف

رحمه

فمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الامر ويثبت الهبة
اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولا بد في الجمع التوفيق
بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الاخر بالاقتضاء ان المقتضى
قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من
جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام الاخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز
ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنس
القول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجلها هو اقوى منه والثابت به اي بالاقتضاء
كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس الا عند
التعارض فان الثابت بدلالة النص اقوى من الثابت بالاقتضاء لان النص
يوجبه بلا ضرورة باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وانما يثبت
للحاجة شرعا الى تصحيح المنطوق فهو ضروري وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة
مثال ولا حاجة اليه لان يراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق
ولا عموم له اي للمقتضى بالفتح عندنا اعلم ان المقتضى عند لفظ الحكم المفعول لا عموم له
اذا كان تحته افراد ولا يجب اثبات جميعها لان المقتضى ضروري والضرورة ترتفع
باثبات فرد ولا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على العدم الاصلي بمنزلة المسكوت عنه
ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى
الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا
او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم
الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يجب تقدير الجميع بل يقدر
واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين
بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من
صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة للفظ ويكون
اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه كذا قال التفتازاني ثم بين

ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي يظهر فيما اذا قال ان اكلت فعبدي حر او قال والله
لا آكل ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء عندنا وعند الشافعي
يصدق تخصيصا للعام اي النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل
طعاما وعندنا لا يصدق لان طعاما ثابت اقتضاء فلا عموم له فلا يقبل التخصيص
ولا خلاف في شمول الحكم وثبوته لكل طعام بل الشيوع عندنا في اكل لانه لا يستقيم
اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى فان قيل سلمنا
انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي
اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست
بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح
به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق [illegible] المحلوف اكل قلنا ان المصدر الثابت
لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال
على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الوحدة بل على مجرد الماهية
مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر
في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هنا للتاكيد والتاكيد
تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا
بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو
قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر
الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قال في المنور
قال الشافعي للمقتضى عموم لان المقتضى بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس
والحكم الثابت بالنص له عموم فكذا الحكم الثابت به وذلك كالمنصوص عليه قلنا
لا نم انه بمنزلة الثابت بالنص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس
ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل الثابت بالنص اعلم ان ايراد
مسئلة الاكل مما قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا

مشكل

مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي
يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في
المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك
ونوى الثلث لا يصح وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث والثنتين لان طالق يدل
على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايقاع الثلث قلنا لا يصح نية
الثلث في انت طالق لانه يدل لغة على الطلاق الذي هو صفة المرأة ويدل على التطليق
الذي هو صفة الرجل اقتضاء فان الذي هو صفة للمرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته
وانما التعدد حقيقة في التطليق وباعتباره يتعدد لازمه الذي هو صفة المرأة فلا
يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت
اقتضاء فانه امر شرعي ضروري ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها وذلك لان قوله انت طالق كذب وهدر لغة من حيث ان الوصف
بدون الصفة القائمة في المحل لغو كقولك للجالس انت قائم فكان ثبوت الطلاق
في المرأة اي قال لها زوجها انت طالق لغة لان اللغة تقتضي ان تكون الصفة ثابتة
بالموصوف او لا يصير الوصف من المتكلم بناء عليه واما ثبوت الصفة في الموصوف بسبب وصف
الواصف ضرورة تصحيح وصفه فامر شرعي ليس بلغوي ولهذا اتقيد اثبات الصفة بطريق
الاقتضاء في التصرفات الشرعية فيتقدر بقدر الضرورة وهو تصحيح المنطوق وهو ان
لا يصير كاذبا لاغيا في وصفه وتلك الضرورة تندفع بالواحد اذ انتفت تصح بدون الثلث
فصار ذلك في حق نية الثلث كانه غير ثابت فتلغو وكذا الكلام في قوله طلقتك انه في
اللغة اخبار عن مصدر اي طلاق موجود ماض وهو لم يطلق قبل فيتبع ان يكون هدرا
كما لو قال ضربت ولم يسبق منه الضرب الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا
من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اتفاقا
اقتضاء لا لغة فيتقدر بقدر الضرورة فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث
بخلاف قوله طلقي نفسك فانه يصح فيه نية الثلث اتفاقا لان المصدر هنا ثابت لغة

وهو اتصاف المرأة بالطلاق

أي الثبوت [illegible] الشرعي [illegible]

لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو مختصر من الكلام ومطوله افعل فعل
التطليق والمصدر اسم جنس يقع على الاقل وهو الواحد حقيقة ويحتمل الكل وهو الثلث
وهو واحد اعتبارا ولهذا صحت نية الثلث واما طلقت فينتفي الفعل في حال وجوده لا يتعدد
بالنية لان قوله طلقت جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح وذلك
لا يتعدد بعد وجوده فكذا هذا لان فعل الانشاء وان كان هو الاخبار والاظهار
لا الاثبات لكن ان فعل سائر الجوارح هو الاثبات لا الاظهار والاخبار ولكنه جعل انشاء
شرعا فصار بمنزلة عمل سائر الجوارح والنية لا تعمل في الفعل لانها التعيين بعض
محتملات اللفظ وبخلاف قوله انت باين فانه يصح فيه نية الثلث اتفاقا وان كانت
البينونة ثابتة شرعا اقتضاء تصحيحا لكلام الزوج كما مر في قوله انت طالق لان البينونة
نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الثلث فقد نوى الغليظة فيقتضي هذا وقوع الثلث
لانه وقوعه شرط لثبوت البينونة الغليظة والشيء يقتضي شرطه فكان هذا تعيينا
لاحد المحتملين فيصح والدليل عليه ان الزوج لو نوى ثنتين لا يصح لانه نية العدد واللفظ
لا يحتمل العدد بل لا يقال ان الطلاق يتنوع ايضا الى واحد وثلث فنية الثلث تعيين
احد نوعيه فينبغي ان يصح لان البينونة تتصل بالمحل في الحال اما بانقطاع يرجع الى الملك
او بانقطاع يرجع الى المحل فيتعدد المقتضي وهو قوله انت باين بتعدد المقتضى وهو
البينونة الثابتة اقتضاء فيصح تعيينه لان النية لتعيين بعض محتملات اللفظ واما
انت طالق فغير متصل بالمحل في الحال لان حكم طالق وهو انقطاع الملك معلق بشرط
انقضاء العدة وانقطاع الملك معلق بكمال العدد فلم يكن الحكم في المحل موجودا فلم
يصح النية لانه لا بد ان يوجد حتى يصير النية معينة لاحد وجهيه وانما الثابت في
الحال انعقاد العلة وانعقادها لا يتنوع وانما يتنوع الاثار فلو تنوع انما يتنوع
بواسطة العدد لانه لا يقطع الملك الا بكمال العدد فيصير العدد علة هذا اصلا وذلك
لا يثبت الا اقتضاء لا اصالة لانه لا يثبت اقتضاء وانما يثبت اقتضاء التبع ولا بطريق ...
بدلا ان نوقف التفرقة بين عبارة المعنى وبين الثابت بعبارة النص وبين اشارة

النص

النص وبين الثابت باشارة النص فنقول ما اثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له
فهو عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص وما اثبت الحكم بصيغته من
غير سوق الكلام له اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وما اثبت الحكم
لا بصيغته بل بمعنى الصيغة لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة
النص وما اثبت الحكم لا بصيغته ولا بمعنى الصيغة بل بامر زائد ثبت ضرورة شرعا
فهو مقتضى النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص وهذه التفرقة ما قال حافظ
الدين صدر المؤلفين كاشف المشكلات الاستاذ كذا في المنور على اختلاف التخريج اي تخريج
الحنفي والشافعي يصح نية الثلث في قوله طلقي نفسك وانت باين اتفاقا اما عندنا
فلما ذكرنا واما عند الشافعي فلان للمقتضي عموما عنده فصل في الادلة الفاسدة
التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الوصف سواء كان علما
او اسم جنس يدل على المخصوص اي نفي الحكم عما عدا المنصوص عند البعض وهم بعض الاشعرية
وبعض الحنابلة والشافعي اعلم ان الاستدلال بمفهوم المخالفة فاسد عندنا فقسم الشافعية
المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق
اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة ويسمونه ايضا دليل الخطاب وهو
ان يكون مخالفا له وشرطوا لمفهوم المخالفة شرائط وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
عن المنطوق في الحكم اثباتا له ولا مساواته اياه في الحكم اثباتا للمنطوق حتى لو ظهر
اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص اذ لم يرد
في المنطوق او يعتبا عليه وان لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي
في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد
هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم
اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم حتى لا يدل
على نفي الحكم عما عداه وان لا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب
الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة انه في الابل السائمة

زكوة فيه وصفها بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او لعل المتكلم بان
السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكوة في الابل
السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم
السوم او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فالحاصل ان شرط مفهوم المخالفة
ان لا يظهر للتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه كذا في التلويح
واقسام المخالفة مفهوم الصفة والشرط وسيأتيان ومفهوم الغاية عند مد
الحكم اليها كقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فتحل اذا نكحت ومفهوم العدد
عند تقييده به قيل هو معتبر اتفاقا ومفهوم اللقب والحق بعض مشايخنا الحنفية
بالمفهوم دلالة الاستثناء والحصر نحو انما الاعمال بالنيات والعالم زيد وهو عندنا عبارة
ومنطوق الا في الحصر باللام والتقديم والحنفية ينفون مفهوم المخالفة باقسامه في كلام
الشارع فقط واما في الروايات فقد قالوا به ويضيفون حكم الصفة والشرط الى الاصل
وهو العدم الاصلي الا الدليل وحكم الغاية والعدد الى الاصل الذي قرره الشرع في مفهوم
المخالفة تخصيص الشيء باسم العلم ويسمى هذا مفهوم اللقب وهو يوجب نفي الحكم عما عداه اي عدا ذلك
الشيء عند البعض كابي بكر الدقاق لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز
ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد قلنا هذا مجرد الدعوى فلم يثبت بالدليل
ان الفائدة مقصورة على نفي الحكم عما عداه لا يستقيم هذا الكلام ولا يتصور للاحتج
الجلاء يتم الحياة ثم نقول مشترعية فيه فائدة اخرى وهو تعظيم المذكور وتفضيله على غيره
كما في قوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم خصها ربعة الاشهر الحرم بالذكر تفضيلا
لها مع ان الظلم حرام في كل وقت او نقول فائدة التخصيص ان يتامل القايسون
في علة النص فيثبتون الحكم بتلك العلة في غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط
وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما كما في الخبر كقوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل
من الماء اي المني معناه استعمال الماء واجب بسبب انزال المني فهم الانصار وهم من اهل
المدينة منه فان قلت الانصار جمع قلة فلا يكون الا فوق العشرة لكنهم كانوا

قال في التنقيح مفهوم الغاية متفق عليه

اضعاف

وجوب الاح

اضعاف الالف قلت القلة والكثرة انما اعتبرتا في نكرات الجمع عدم اغتسال بالاكسال
وهو ان يفتر الذكر مع الجماع قبل الانزال لعدم الماء اي المني واستدل ابو بكر الدقاق
بهذا الحديث فقال ان الانصار كانوا اهل اللسان وفهموا التخصيص ومع ذلك لا يصح الاستدلال
بهذا الحديث على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح
الاستدلال منهم وعندنا لا يدل التخصيص المذكور عليه اي على المخصوص سواء كان مقرونا بالعدد
كقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه
او لم يكن مقرونا به كما في حديث الملتقى هذا التعميم رد لقول عبد الله الثلجي من اصحابنا
فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا
للعدد المنصوص وهو لا يجوز والجواب عنه ان الحكم في غير المنصوص انما ثبت بعلة النص لا
بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص عليه هذا وزاد المشايخ العتاق والعفو عن
القصاص والنذر على قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
لان العتاق والعفو نظير الطلاق لانهما من الاسقاطات والنذر كاليمين لان النص لم يتناوله
اي لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم او نفيه فكيف يوجب النص للحكم فيما لم يتناوله نفيا او اثباتا
اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات يعني انه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير
ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص في غيره لا يثبت بالنص بل بعلة
النص وان عني به انه لا يثبت فيه لان النص مانع فهو باطل لان النص لم يتناوله فكيف يوجب
نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله لان النص المثبت موجبه الاثبات فكيف يوجب النفي
في غيره وهو ضده ولانه لما لم يمكن الاثبات بعين النص في غير ما يتناوله فلان لا يمكن
النفي الذي هو ضده اولى اورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل
بالمنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير
ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق محل النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا
قال صاحب التنقيح فرد مفهوم اللقب اي دلالته على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قولنا محمد رسول الله
اذ يلزم ح ان لا يكون غيره رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في قولنا زيد موجود اذ يلزم ح ان لا يكون

فوائده ان التخصيص الشيء باسمه

غير موجود او الاستدلال منهم او من الانصار في قوله عليه السلام الماء من الماء حرف الاستغراق
لا بمفهوم اللقب كما قال البعض وهو الالف واللام لانها تفيد العموم عند عدم العهد
والمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل
الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس وقد ورد في بعض الروايات
انما الماء من الماء وذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو اي هذا الحكم كذلك
اي موجب للاستغراق وانحصار جميع الاغتسالات للمني فيما يتعلق بعينه اي الماء في
الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل
في وجود المني للاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس فعلى هذا ينبغي ان لا يجب
الاغتسال بالاكسال يعني ان الماء اي المني يثبت عيانا بالكسر المعاينة مرة بالانزال
وطورا اي مرة اخرى دلالة في صورة الاكسال لان التقاء الختانين في محل
مشتهى على الكمال دليل الانزال وهو امر خفي فيدور الحكم مع دليله اي الانزال كما يدور
الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومن مفهوم المخالفة تخصيص الشيء بالوصف
ويسمى هذا مفهوم الصفة يدل على نفي الحكم عما عدا الوصف وذكر صاحب التنقيح اربعة
ولا ... ومنه تعليق الشيء بالشرط ويسمى هذا مفهوم الشرط يدل على عدم الشيء عند عدم الشرط
عملا بشرطية فان الشرط اما ينتفي الحكم بانتفائه اعلم ان الشرط له معنى شرعي وعرفي
عام واصطلاح للمتكلمين واصطلاحي للنحاة اما الاول فله استعمالان احدهما امر
خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وثانيهما ما يترتب عليه الشيء ولا يتوقف
عليه كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق
عليه واما الثاني فما يتوقف عليه وجود الشيء واما الثالث فما يتوقف عليه الشيء ولا
يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه واما الرابع فهو ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان
علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان
النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق

انما قيد به لانه لو جامع ميتة او بهيمة او صغيرة لا يجب الغسل الا بالانزال عندنا لان المحل ليس بمشتهى فلا بد من معاينة الانزال منه

بمعنى الخلاف هو الشرط النحوي وظاهره انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه كذا في
التلويح والى هذين القسمين من مفهوم المخالفة اشار المص بقوله والحكم
اذا اضيف الى مسمى اي الموصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون
في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد فخرج ما كان
للكشف او المدح او الذم لانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او علق الحكم بشرط
خاص كان اي كل من الوصف والشرط دليلا على نفيه اي نفي الحكم من الموصوف
او من المشروط عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم
مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق ثم فرع
على قول الشافعي بقوله حتى لم يجوز الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة اي عند
القدرة على نكاحها ولم يجوز نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط في الاول وهو
عدم الاستطاعة والوصف في الثاني وهو قيد الايمان المذكورين في النص
وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح
الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح
الامة بعدم طول الحرة ووصف الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح
الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم جواز نكاح الامة الكتابية لفوات
الشرط والوصف ويكون عدم الجواز حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح
مخصصا على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام
ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ
يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي
انه اي الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم
يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق [illegible] لوقوع الطلاق

الطول يعني الطاقة الغنى

في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما علق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا وكذا
قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند دخول لولا قوله راكبة
فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا
في المنع دون السبب حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير
بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعام عشرة مساكين او كساهم
قبل الحنث هذا ثمرة [illegible] الشافعي من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب
يعني لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت
حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب
وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية
اذا دخلت الدار فانت طالق اعلم ان التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب وجود
الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان الوجوب يثبت بالايجاب
لولا الشرط فصار الشرط معدما لما وجب وجوده لولا الشرط فكان الشرط
مؤخرا للحكم الى وقت وجود الشرط لا مانعا للسبب بعد وجود السبب حسا
بيانه ان قوله لعبده انت حر يوجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فبالتعليق
يتأخر نزول العتق الى زمان الشرط ولا يمنع اصل السبب واذا كان عمل الشرط
في منع الحكم دون السبب كان المقتضي لوقوع الطلاق ثابتا وانما امتنع
الوقوع لوجود التعليق فكان العدم مضافا الى التعليق وهو نظير التعليق
الحسي فان تعليق القنديل بحبل من السقف يمنع وصول القنديل الى الارض
ولا يعدم اصل القنديل ويوجب وجوده في الهواء ونفيه عن الارض لان السبب
قد وجد حسا فلا يتصور اعدامه بخلاف الحكم فان ثبوته عرف بالشرع فجاز ان
يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط وعلى هذا الاصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لانه لما ثبت ان تاثير الشرط في تاخير الحكم الى زمان وجوده بعد تقرر
السبب ولا يتحقق السبب بدون الملك اذ وجود الملك شرط عند وجود السبب

بالاتفاق

فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ولم يجوز نكاح الامة
لمن قدر على نكاح الحرة لان الحل متعلق بشرط عدم القدرة الحرة بالنص
فيوجب نفي الحل عند وجود قدرة الحرة كما يوجب اثباته عند عدم طول الحرة هذا
هو المفهوم من الكلام فان من يقول لغيره ان دخل عبدك الدار
فاعتقه يفهم منه انه لا يعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنص
واجب بمنطوقه ومفهومه وجوز ايضا التكفير بالمال بعد اليمين
قبل الحنث لان السبب هو اليمين ولهذا يضاف الكفارة الى اليمين
فيقال كفارة اليمين والاضافة تدل على السببية فيكون نفس وجوب
الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها واما الحنث فشرط
وجوب الاداء وقيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز
اتفاقا لان تاثير التعليق بالشرط في تاخير وجوب الاداء والمالي يحتمل الفصل
بين نفس وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب قبل الاداء مال معلوم كما في حقوق
العباد فان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب اداء الثمن ما لم يطالب
فالواجب هنا شيئان المال والفعل ففي المالي احدهما ينفك عن الاخر واما
البدني فلا يحتمل الفصل بين نفس وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب فيه فعل
يتأدى بالبدن وهو عرض لا يبقى والوجوب يقتضي وجود شيء ولا وجود للفعل
قبل الاداء وانما يتصور وجوده عند الاداء فلا يتحقق انفصاله عن الاداء
فلما تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تأخر السبب ونفس الوجوب ايضا
بعده ضرورة فلو كفر في البدني قبل الحنث يكون مكفرا قبل تقرر السبب وقبل
نفس الوجوب وهو لا يجوز وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا في الحال
وانما يتأخر انعقاده الى وجود الشرط فيصير كان القائل عند وجود الشرط قال
انت حر مثلا ولهذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده لان الايجاب مثل
انت طالق وانت حر لا يوجد الا بركنه وهو انما يكون صادرا من الاهل ولا يثبت

الا في محله وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط
وهو قوله مثلا ان دخلت الدار حال الحل وفي قال بنفسه او بين الايجاب
وبين المحل وهو المرأة في الطلاق والعبد في العتق لانه مانع للمعلق من الوصول
الى المحل فيمنع الايجاب من مضافا اليه اي الى المحل وبدون الاتصال اي اتصال الايجاب
الى المحل لا ينعقد الايجاب سببا اعلم ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا
للحكم عندنا الا عند وجود الشرط وان اثر الشرط في منع العلة من الانعقاد وان
اثر الشرط في اعدام الحكم عند عدم الشرط بل عدم الحكم باق على ما كان قبل التعليق
بالعدم الاصلي لان صحة الايجاب باعتبار ركن التصرف من اهل التصرف في محل التصرف
ثم المتصرف اذا لم يكن اهلا بان كان صبيا او مجنونا او كان اهلا لكن التلفظ اضيف
الى غير محله بان كان بهيمة او ميتة لا يصير سببا وكذا اذا وجدت الاهلية والمحلية
الا انه وجد الحائل بين اللفظ والمحل بذكر الشرط لا يصير سببا لان التعليق بالشرط
يمنع وصول الايجاب الى المحل بالاتفاق قبل وجود الشرط كالقنديل المعلق بحبل لا يصير
واصلا الى الارض لاستحالة كينونة كائن في محلين في زمان واحد واذا لم يتصل
الايجاب الى المحل لم يصر علة فان قيل فينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق
طالق قلنا انه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما
صحيحا لاحتمال ان يكون علة بالوصول الى المحل عند وجود الشرط حتى لو علق بشرط لا يرجى
الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى كما اذا رمى ليس بقتل ولكنه
بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل فاذا كان ثمة مجن يمنع وصوله الى المحل فلا يقال ان
المجن مانع من القتل ولكن الرمي لما وجد صير قتلا اذا وصل الى المحل عند عدم المجن
فكذا هنا ما يمنع الاتصال بالمحل يمنع انعقاد الايجاب علة واذا كان الشرط مانعا من
الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة لا لمنع الشرط الحكم بعد العلة وعند وجود الشرط يوجد العلة
والحكم معا لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند وجوده كانه قال عند وجود الشرط
قال انت حر ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط لان النذر لا يصير سببا ما لم يتصل الى الذمة

صدوره

قابلة

قابلة للحكم والشرط يمنع الوصول الى الذمة فلا يكون سببا ولم يجوز التكفير ايضا
قبل الحنث لعدم السبب لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم واليمين
مانعة من الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لان الحنث لان اليمين تعقد
للبر والبر ضد الحنث ويفوت البر بالحنث وفي الحنث نقض اليمين ويستحيل
ان يقال ان هذا الشيء سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فعرفنا
ان اليمين لم يوضع لان يكون سببا عند وجود الشرط الا ان يكون سببا مجازا وفرقه
بين المالي والبدني ساقط لان الحق الواجب لله تعالى على العبد هو عبادة والعبادة
فعل سواء كان بدنيا او ماليا ياتي به العبد على سبيل التعظيم لله تعالى بخلاف هوى
نفسه ابتغاء لمرضات الله واما المال والمنافع البدنية لا يكون مقصودا في ذلك بل هو آلة
يتأدى الواجب بهما فالمالي ما يكون محلا لفعل العبد المال والبدني ما يكون محلا لفعل العبد
بدنه واما الواجب في المالي فعل واجب في الذمة بايجاب الله تعالى بخلاف حقوق العباد
فان الواجب للعبد فيها مال لا فعل لان الحق به ما ينتفع به العبد بجلب نفع او دفع
ضرر وذلك بالمال دون الفعل فلا يجوز ح مسابقة التكفير المالي باليمين في الانفصال
او الانفكاك بين الوجوب ووجوب الاداء وجوزنا نكاح الامة لمن له طول الحرة
لان الله تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول وما حرم حال وجود الطول لان التعليق
بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله بدليله فيثبت الحل في الامة قبل وجود عدم الطول
بالايات المطلقة وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين وحل الكتابية
لا ينتفي قبل هذا الشرط بل يثبت بالايات المطلقة التي ذكرناها فكذا بعد هذا الشرط
ينبغي ان يكون حلا باقيا بتلك الايات وقول الشافعي الوصف ملحق بالشرط فيوجب العدم
عند العدم قلنا اذا ثبت ان الشرط لا يوجب العدم عند العدم فالملحق بالشرط اولى ان
لا يوجب العدم عند العدم ولان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم
ولا خلاف ان العلة لا يوجب نفي الحكم عند عدمها لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى والخلاف

اي فرق الشافعي بين المالي والبدني بانه ينفصل في المالي الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وفي ما لم يجب الاداء بخلاف البدني منه

المذكور ان التعليق بالشرط ينعقد سببا للحكم قبل وجود الشرط عند الشافعي ولا
ينعقد سببا له الا عند الشرط عندنا وهذا مبني على الخلاف في الجملة الشرطية والتحقيق
فيها ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال عند اهل العربية
حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر
ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته
من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة
المبتدأ والخبر فمال الشافعي الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط
واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ
منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال
ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والا ثبات
على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما
شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير
حتى يقصر على البعض واعلم ان الشافعي خالفنا اربعة مواضع في ان الوصف عنده
كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب والحكم وعنده في منع الحكم
دون السبب وفي ان عدم الحكم مبني على العدم الاصلي عندنا وحكم شرعي عنده وفي ان لا
اثر لعدم الشرط في عدم الحكم عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر
في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا فلا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده
والمطلق ذكر في الادلة الفاسدة عنده لان حمله على المقيد مطلقا منها وهو الشائع في جنسه
بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج
عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت من شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة
في الرقبات المؤمنات ويرد عليه العام المطلق بما دل على بعض افراد شائع لا قيد له
فوضع لذلك البعض لان الدلالة عند الاطلاق دليل الوضع ولا دليل على وضع اللفظ
للماهية من حيث هي بل في ضمن الموضوع له والمقيد ما دل مع قيد كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة

والمعارف

والمعارف بلا قيد قسم ثالث وقد يترك فيه خلاف المقيد يحمل على المقيد اذا ورد من
المطلق المقيد وان كانا اي المطلق والمقيد وارد في حادثتين يعني سواء كان
في حادثة واحدة او في حادثتين عند الشافعي مثل كفارة القتل الثابتة بقوله فتحرير
رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير
مقيدة بالايمان لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي اي
نفي الحكم عند عدمه اي عدم الوصف في المنصوص عليه وفي نظيره من الكفارات
لانها اي الكفارة جنس واحد اما اذا كانا في حادثة واحدة وهو كالحديثين
الواردين في صدقة الفطر احدهما ادوا عن كل حر وعبد مؤمن فلان الشيء الواحد
لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا اذ المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفات والمطلق ساكت عن
ذكر القيد فهو عدم والمقيد ناطق به فهو وجود فكان اولى بان يجعل اصلا ويبنى
المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بهما كما في نصوص الزكوة فان النص المطلق عن صفة
السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة السوم وهو قوله
في خمس من الابل السائمة شاة في حكم الزكوة هذا بالاتفاق واما اذا كانا في حادثتين
مثل كفارة القتل وسائر الكفارات اذ المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة مؤمنة
وفي كفارة الظهار واليمين تحرير رقبة مطلقة فحمل الشافعي المطلق في هاتين الكفا
على المقيد في كفارة القتل ولهذا لا يجوز الشافعي اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين
والظهار كما لا يجوز في كفارة القتل لان قيد الايمان زيادة نعت ووصف فجرى
مجرى الشرط فيوجب نفي الجواز عند عدم الوصف في المنصوص عليه وهو كفارة القتل فكذا
في نظير القتل من الكفارات لانها جنس واحد وهو تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر
فصار سواء فلم يجز كل واحد منها الا بقيد الايمان فان قيل الاطعام لم يثبت في
كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد اجاب عنه بقوله والاطعام
في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين

عليه الصلوة والسلام

رتين

منع ان الانتفاء بالوصف لانه مخصص بالشرط [illegible]

فانه اسم جامد وهو ان التخصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اذ ان الطعام
عشرة مساكين في كفارة اليمين ثبت باسم العلم ولم يذكر في كفارة القتل والاسم
العلم لا يوجب الا وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين وذلك موجود في
كفارة اليمين دون كفارة القتل بخلاف صفة الايمان فان الكفارتين متحد كونهما
من جنس الذات الا ان كفارة القتل موصوف بصفة ومقيد بقيد فحمل الرقبة
المذكورة في كفارة الظهار واليمين على الكفارة الثابتة بوصف الايمان في كفارة
القتل لانها جنس واحد من حيث الكفارة فخص الطعام باليمين لان طعام
الظهار ثابت في القرآن احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
واما كانا في حادثة يعني لا يحمل على المقيد سواء كان واردا في حادثة او في حادثتين
لامكان العمل بهما باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده وحيث امكن
العمل بهما وجب فلا يجوز ترك العمل باحدهما وفي الحمل على المقيد ترك العمل بالمطلق
وهذا لان للمطلق حكما معلوما وهو الاطلاق وهو معنى معلوم وحكم معلوم وهو
تمكن المكلف من الاتيان بان فرد شاء من افراد تلك الحقيقة والغرض منه
التيسير والتوسعة على المكلفين وللمقيد حكما معلوما وهو التقييد وهو معنى
معلوم والحكم معلوم والغرض منه التشديد والتضييق فكما لا يجوز حمل المقيد على
المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد
فيه لان في الحمل على المقيد ابطال صفة الاطلاق وفيه ابطال صفة التخفيف واثبات
صفة التغليظ وفيه فساد لان احدهما نصب الشرع من تلقاء نفسه والاخر نسخ
ما هو مشروع بالرأي وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهمه الله تعالى
واتبعوا ما بين الله تعالى وفي حمل المطلق على المقيد ترك هذا القول وهو لا يجوز
الا ان يكونا في حكم واحد وحادثة واحدة فيحمل على المقيد مثل صوم كفارة اليمين
ورد فيه فصيام ثلاثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام
متتابعات لان الحكم لا يقبل وصفين متضادين اراد بالمتضادين ما بينهما

نهاية

ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم يبين العدم ... وان لم يثبت ... لا ان نفيه ... العدم ...

نهاية الخلاف كما هو اصطلاح الاصوليين لا الامران الوجوديان المتعاقبان
على موضوع واحد كما اصطلاح ارباب المعقول فاذا ثبت تقييده بطل
الاطلاق لان الاطلاق والتقييد في صوم كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم
والصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين اعني التتابع والتفرق فاذا
ثبت تقييده بالتتابع بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه وقراءته كانت رواية عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقد كانت مشهورة في السلف وبالخبر المشهور يجوز الزيادة
على النص فبطل الاطلاق اعلم ان هذا المثال غير مناسب لان الحكم والحادثة
اذا اتحدا يحمل اتفاقا والشافعي لا يقول بالتتابع في كفارة اليمين لانه لا يحمل
عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق
عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين متتابعين كذا في التلويح
وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب وهما قوله عليه السلام ادوا عن كل حر
وعبد مطلقا وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ولا مزاحمة في الاسباب
اي يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا لجواز ان يثبت الحكم الواحد باسباب
متعددة على سبيل البدل كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع
بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فوجب الصدقة عن العبد الكافر
بالنص المطلق وعن العبد المسلم بالنص المقيد خلافا للشافعي فان قلنا لم يحمل
المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة
في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون القيد فيه دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول
فعلى هذا ينبغي ان يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل
بهما ممكن وفائدة القيد الظاهر كون التتابع مستحبا ولا نم ان القيد بمعنى الشرط
هذا جواب عن قول الشافعي ان قيد الايمان يجري مجرى الشرط يعني ان التقييد بالوصف
بمنزلة التعليق بالشرط قلنا لا نم هذا الا يرى ان قوله تعالى من نسائكم موصوفة
بالاضافة فلا يكون قيدا لدخول في قوله تعالى اللاتي دخلتم بهن موصوفا للاضافة

نوى في المعرّف ليجعل شرطا كما في قوله هذه المرأة التي اتزوج طالق بخلاف
قوله المرأة التي اتزوجها طالق اضاف الطلاق هنا الى المجهولة لا نعين
هنا الا بالوصف وهو التزوج فصار ما يحصل به التعيين في معنى الشرط
وهو يصلح شرطا لكونه معدوما على خطر الوجود فجعل شرطا اما في قوله
هذه المرأة اتزوج لا يمكن ان يجعل التزوج شرطا فانه اذا عينها وعرفها
لم يكن قيد التزوج معرفا فلا يجعل شرطا فلم يجر ذلك الوصف مجرى الشرط فبقي
ايقاعا في الحال فيبطل لعدم الملك والحاصل ان القيد قد يكون علة وقد يكون
اتفاقيا وقد يكون غيرهما فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه
بمعنى الشرط ولئن كان اي ولئن سلمنا ان القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفي
اي عدم الحكم عند عدم الشرط لان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا
اقتضاء اما الاول فظ وكذا الثاني لان النفي ليس مما لا يستغنى عنه النص المثبت
حتى يثبت اقتضاء فصار الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل ولهذا قلنا بجواز تحرير
الكافرة في القتل بالمبادرة انه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق النصف او ذبح الشاة
لان الكفارة ما عرفت الا شرعا فما ورد به الشرع جاز به التكفير ولا يحتاج الى الشرع
لعدم جواز تحرير الكافرة في القتل لان هذا ثابت بالعدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا
فلا يمكن تعديته الى الغير ولئن كان اي ولئن سلمنا انه يوجب نفيا فانما يصح [illegible]
بمعنى غيره ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك
يعني اذا سلمنا ان القيد بمعنى الشرط وان الشرط يوجب نفي الحكم فانما يستقيم
الاستدلال به على غيره اذا ثبت المماثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم
وقد ثبت المفارقة بينهما في السبب في المقيس عليه وهو القتل لقوله فان
القتل الذي تزعم ان الكفارة واجبة فيه سواء كان عمدا او خطأ واعظم الكبائر
او بعد الاشراك بالله بخلاف الظهار واليمين فلا يثبت المماثلة قيل لان القتل
الخطأ اعظمها وظاهر كلامهم ان القتل الخطأ كبيرة وهو مشكل لانهم قالوا

ان الكفارة لا تجب في الكبيرة وكذا قد ثبت المفارقة بينهما في الحكم لان حكم القتل
وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء
الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم
والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس فان قيل انكم جعلتم قيد الاسامة
نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس
من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة وكذا
جعلتم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم نافيا للاطلاق قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم باشتراط الحكم في الشاهد ان يكون عدلا اجاب عنه المص بقوله
واما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النسخ اي نفي الجواز بدون القيد عندنا
لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عليه السلام
ليس في العوامل والحوامل صدقة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي بالتوقف في نبأ الفاسق اي خبره
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتوقفوا
فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قول الفاسق اوجب نسخ
الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم لا ان الاسامة
والعدالة عرفت بحمل المطلق على المقيد فان قلت ان اراد من النسخ ما هو
المصطلح فذلك يقتضي تاخر الناسخ وذلك غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود
قلت ان اردت انه غير معلوم لك فسلم لجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير
معلوم مطلقا فمم لان علمائنا كلهم ذكروا في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك على
انهم عرفوا تاخره او نقول المراد من النسخ هنا غير المصطلح وهو ترجيح احد
الدليلين على الاخر فان المطلق لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة اعلم
ان ضبط مسائل هذا الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد في بيان الحكم فاما
ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر

اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كانا
احدهما موجبا للتقييد والاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة
مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الرقبة الكافرة يستلزم نفي اعتاقها فيها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى
حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد
انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت يعني معناه تقييد المطلق بذلك القيد
لكن اذا كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة
منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة وان اتحد الحكم فاما ان يكون منفيا
او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع
بانه لا يعتق اصلا وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت
ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب
الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما
ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به والمقيد يوجب عدم
اجزائه لمخالفة المامور به وقيل القران هو قول بعض اهل النظر ان القران في النظم
او الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران اي المساواة في الحكم لان رعاية التناسب
بين الجمل شرط فلا يجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه
يقتضي التسوية فلا تجب الزكوة على من لا يجب عليه الصلوة واعتبروا او قاسوا
الجملة التامة بالجملة الناقصة وهي توجب المشاركة اتفاقا فان من قال جاءني
زيد وعمرو يفهم منه اشتراكهما في المجيء وكذا قال زينب طالق وعمرة شاركت عمرة زينب
في وقوع الطلاق وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت

في

في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما هو الخبر تتم الناقصة به لا لمقتضى العطف
واذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه ولهذا قلنا في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر وقوله عبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا
ان الشرط يتعلق بهما لان جملة العتق تام ايقاعا ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال
ان غرضه تعليق والتعليق تصرف اخر غير الايقاع ففيما يرجع الى غرضه وهو التعليق
قاصر فاثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بالواو حتى لو قال ان دخلت الدار فزينب
طالق وعمرة طالق تطلق عمرة في الحال لعلمنا ان غرضه في حق عمرة تنجيز الطلاق دون
التعليق اذ لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لحصول الكفاية به فلما لم
يقتصر عليه وافرد بالخبر علمنا ان مقصوده التنجيز وفي مسئلة العبد والمرأة خبر
احدى الجملتين لا يصلح خبرا للجملة الاخرى فلهذا علقنا العتق بالشرط ولم نجعل
ذكر الخبر فيها كانه غير مفتقر الى التعليق والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا
نقل في النص مع سبب يكون جزاء للسبب منقولا معه كما روي ان ماعزا زنى
فرجم ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سهى فسجد او خرج الجواب كقول من دعي الى الغداء
ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اي على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه هذا معطوف
على مقدر تقديره او خرج العام مخرج الجواب فاستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل
كما اذا قال لاخر اليس لي عليك الف فقال بلى ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا
بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي
استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا
فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك
كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر
ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا يختص العام بسببه اتفاقا
اي يقتصر عليه ولا يتعدى عنه وان زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب كما اذا قال في
جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر لا يختص العام بالسبب بل

يتناول غيره ويصير مبتدأ بكسر الدال أي مبتديا بكلام أعم من متعلق بما قبله حتى لا
تلغو الزيادة يعني حملا للزيادة على الإفادة خلافا للبعض اعلم أن العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا للشافعي والمزني والمالك وأبي ثور فعندهم
يصير العام خاصا بالسبب وصورة المسألة في موضعين أحدهما أن الحادثة إذا وقعت
لواحد في زمن النبي عليه السلام فنزل نص عام في تلك الحادثة يتناول صاحب الحادثة وغيره
فإن هذا النص لا يختص بوقوع الحادثة له بل يعم صاحب الحادثة وغيره وعندهم يختص
بصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام الواحد مجازا وإنما يثبت هذا الحكم في حق
غير صاحب الحادثة بنص آخر أو بدلالة نص أو بقياس على صاحب الحادثة والثاني أنه إذا
خرج كلام الرسول جوابا لسؤال السائل يختص بسؤاله عندهم وعندنا إذا لم يستقل
الجواب بدون السؤال يختص به وإن استقل بنفسه وكان مفيد الحكم في حق السائل
وغيره لا يختص به بل يعتبر عموم الجواب احتجوا بقوله عليه السلام لا ربوا إلا في النسيئة
والربوا يجري في النقد بالإجماع ولكن الحديث ورد في حادثة فاختص بها فإنه
روي أنه سئل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الربوا في مختلفي الجنس فقال لا ربوا إلا في النسيئة
ولأنه لو لم يختص بالسؤال أو بصاحب الحادثة لم يكن في تأخير البيان إلى وقت السؤال
أو نزول الحادثة فائدة فوجب أن يختص به ولنا آية الظهار واللعان وحد القذف
وغيرها نزلت عند وقوع الحوادث لأشخاص معينة ولم يختص بها الأمة عموا أحكامها
إذ قد استمر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث
وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون إجماعا على أن العبرة لعموم
اللفظ ولأن الموجب للحكم هو اللفظ فكان اعتباره أولى من اعتبار السبب
الذي سكت عنه النص واعتباره يوجب العموم فكان عاما وخصوص السبب لا ينافي
عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه وهذا في الأحاديث بعد أو حد لامتناع
أن يكون اللفظ قطعيا في الابتداء لا يحتمل الجواب الأول أما خرج مخرج الجزاء فيختص
بسببه كما روي أنه عليه السلام سها فسجد وروي أن ماعزا زنى فرجم لأن الفاء للجزاء فيتعلق

بما

بما سبق كأنه قال له وحكم العلة مخصوص بالعلة والثالث ما خرج مخرج الجواب وهو غير زائد
على مقدار الجواب فيختص بالسبب كما لو قيل لرجل ألا تغتسل هذه الليلة في هذه
الدار عن جنابة فقال إن اغتسلت فعبدي حر فإنه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال
حتى إذا اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده وكذا إذا قال الغير تعال تغد معي فقال إن
تغديت فعبدي حر فإنه يختص بذلك الغداء والثالث ما لا يستقل بنفسه ولا يكون
مفهوما بدون السبب المقرون به فهذا يتقيد به أيضا لأنه لما لم يستقل بنفسه صار
كبعض الكلام فلا بد بأن يربط بما قبله من السبب كمن يقول لآخر أليس لي عليك كذا
فيقول بلى أو يقول نعم أو أجل فإنه إقرار لأن هذه الألفاظ لا يستقل بنفسها فيتقيد
بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب ويعرف ما تقدم من الخطاب كالمعادية
والرابع أن يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب بأن قال إن تغديت اليوم
أو اغتسلت الليلة أو في هذه الدار فلا يختص بسبب ويكون ابتداء لأن في تخصيصه به إلغاء
الزيادة وفي جعله نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها وإلغاء الحال المبطنة وفي حمله
على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى أن العمل بالكلام أولى من العمل بالحال فكان ذلك العمل أولى
إلا أن يقول نويت الجواب فحينئذ يصدق ديانة لأنه نوى ما يحتمل اللفظ لا قضاء لأنه
خلاف الظاهر أما فيه تخفيفا عليه واعلم أن إطلاق المعنى لفظ العام على الأقسام الأربعة
مشكل لأن نحو رجل ليس بعام لكونه نكرة في سياق الإثبات وكذا نحو بلى واجيب بأنه
من باب التغليب لما بين الاختلاف في العام والمطلق كما أن واحدا أطلق لفظ العام تغليبا
لأن اللفظ مع الزيادة يحتمل الجواب [illegible]
على أن المطلق عام عند الخصم وأراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين
مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح أو الذم كقوله تعالى إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي
جحيم لا عموم له وإن كان اللفظ عاما وهذا الحكي عن بعض الشافعية حتى منعوا عموم قوله
والذين يكنزون الذهب والفضة وأبطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي
وقالوا المقصود بذلك إلحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس المقصود العموم وعندنا
هذا فاسد لأن اللفظ دال على العموم وليس دلالته على المدح أو الذم مانعة من دلالته على العموم

لانه لامنافاة بينهما فيهم كثير من الفقهاء وهذا بناء على ان العام هل يختص
بغرض المتكلم ام لا فعندهم يختص به وعندنا لا وقيل الجمع المضاف او المنسوب الى جماعة
حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد لانه اسم جمع لولا الاضافة فلا يبطل الجمعية
بالاضافة وهو منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف
الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم وكذا المثنى اذا اضيف الى مثنى آخر وعندنا هذا
يقتضي مقابلة الاحاد الى الاحاد كقوله تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد
ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في اذان الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه ان
ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا وعند
زفر لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين لان هذا جمع مضاف الى جماعة
فتحققها كذلك والعرف شاهد لنا لا له فانك تقول لبس القوم ثيابهم وركبوا
دوابهم فانما يفهم منه ان كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته قيد بقوله
ولدين لانه لو قال ان ولدتما ولدا فانتما طالقان يقع الطلاق عليهما بوجود
ولد واحد منهما لان الولد قد يضاف الى المثنى مجازا كقوله تعالى نسيا حوتهما والمجاز
اولى من اللغو ولو قال اذا ولدتما فقط فهو كما قال ولدين يشترط ولادتهما
رعاية للحقيقة وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون
امرا بضده اعلم ان العلماء اتفقوا في ان الامر هل له حكم في ضده اذا لم يقصد ضده
بنفي ام لا فقال بعض المتكلمين وبعض الشافعية لا حكم له في ضده بوجه وقال الجصاص
يقتضي نهيا عن ضده سواء كان له ضد واحد كالحركة مع السكون وكالايمان مع الكفر
او اضداد كالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع والركوع وقال بعضهم
يوجب كراهة ضده ومنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا
عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص بامر الوجوب فجعله نهيا عن الضد
تحريما دون الندب والمختار عندنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا نقول
انه يوجب ذلك واما النهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي ثابتة

مؤكده

مؤكدة قريبة من الواجب احتج الفريق الاول بان كل واحد من الامر والنهي ساكت عن
غيره والسكوت لا يكون موجبا فيبقى على ما كان قبل الامر وعلى قول هؤلاء اذا لم يأتمر
العبد يأثم بترك الواجب لا بارتكاب الضد واحتج الجصاص بان الامر وضع لوجود
المأمور به ولا وجود له مع الاشتغال بضده فثبت حرمة الترك الذي هو ضده ضرورة
واقتضاء والحرمة حكم النهي فثبت النهي عن ضده اقتضاء اما النهي فهو للتحريم
ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد فان من قال لغيره لا تتحرك يكون امرا
بضده وهو السكون واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل
اضداده الا ترى ان المأمور بالقيام اذا قعد او اضطجع فقد فوت المأمور به والنهي
عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او يضطجع واستدل على ذلك بان المرأة منهية
عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فقيل هو الولد
وقيل هو الحيض ولا تنافي بينهما فحمل عليهما ثم كان النهي عن الكتمان امرا بالاظهار
ولهذا اوجب قبول قولها فيما تخبره ليفيد الامر بالاظهار لان الكتمان ضد واحد
وهو الاظهار واما مختارنا فبناء على هذا القول وهو ان اثبات بهذا الطريق
يكون بطريق الاقتضاء فقلنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء
يقتضي سنية ضده لا ان يكون موجبا لهما ودليلا عليه وقوله تعالى ولا يحل لهن ان
يكتمن ما خلق الله في ارحامهن نسخ وليس بنهي والكتمان هذا امرا بالاظهار
لان الكتمان لما لم يبق مشروعا وقد تعلق بالاظهار احكام الشرع لزم الامر بالاظهار
ضرورة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب المصنف بقوله وفائدة هذا
الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم اثبات في ضد المأمور به
اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به بسبب
الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اذا لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به
كان الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس بنهي

بمعنى الضرورة لكن لما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة

عن القعود وفساده حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به
المامور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام لا يجوز
يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء
اتى بالقيام بعد القعود اولا فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت
للمامور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة هنا ليس باعتبار فعل القعود
الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار
ويعاقب عليه باعتبار اخر ولهذا اي ولان النهي يقتضي ان يكون ضده سنة في القوة مثل
الواجب قلنا ان المحرم على وزن مؤمن لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه الصلوة والسلام لا يلبس
القميص والعمائم ولا السراويل كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط
كان مامورا بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن
لبس المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشيء ادنى قلت ليس المراد
من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا ماثورا عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد انه
يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كون ضد المنهي عنه محصلا للمطلوب اعلم ان
الامر لما اقتضى كراهة ضده لم يكن ضده مفسدا للعبادة الا ان يكون مفوتا لما هو
واجب بصيغة الامر ولكنه يكون مكروها في نفسه فان المامور بالقيام في الصلوة اذا قعد
ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام
وامر القيام هنا امر معمول للاقتضاء ولكن القعود مكروه بنفسه ولهذا اي ولان
التحريم بما لم يكن مقصودا للامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر قال ابو يوسف ان من سجد على
مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اراد السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه
ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر بقوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر
بالاجماع وهذا معنى قوله وانما المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها
على مكان طاهر جاز عنده لان المامور به السجود على مكان طاهر وقد تحقق الضد بالسجود
على مكان نجس لا يفوت المامور به فيكون مكروها في نفسه فلا يكون مفسدا للصلوة

وقالا

كما اذا اضاف وقت العصر ثم صلى التطوع
ومعه صلوة اخرى فيفعل هذه الصلوة
مكروه والعبد يعاقب على ترك الفرض
لا على فعل هذه الصلوة

وقالا اي قال ابو حنيفة ومحمد الساجد على النجس بمنزلة الحامل له فتفسد صلوته لان السجود
لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية لان السجود
ينفعل ويحصل بوضع الجبهة على الارض فاذا سجد على النجس فقد تم السجود بالوضع على النجس
وصار مستعملا وحاملا للنجس بحكم الفرضية بخلاف ما اذا وضع يده على النجس حيث لا تفسد
صلوته لان وضع اليد ليس بفرض والانتقال بحكم الفرضية والتطهير اي الكف عن حمل
النجاسة فرض دائم في جميع اركان الصلوة لقوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة وقد فات
ذلك بالسجود على مكان نجس فصار ضده مفوتا للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف
عن اقتضاء الشهوة لما كان مامورا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالاكل في جزء
من وقته لان ذلك الفرض لما كان ممتدا صار ضده مفوتا ابدا فصل في بيان اقسام
الحكم المشروعات اي الاحكام الشرعية المشروع هو ما جعله الله تعالى شريعة لعباده
اي طريقا ومذهبا يسلكونه على نوعين عزيمة والنوع الثاني رخصة اعلم ان انقسام
المشروعات على نوعين مذهب فخر الاسلام وتبعه المص ومن الاصوليين من لم يجعلها
منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة
ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة من العزيمة
مما يرد دخولها في الرخصة وهي اسم لما هو اصل منها اي من الاحكام المشروعة بانه ثبت
ابتداء باثبات الشارع غير متعلق بالعوارض اي بما هو مبني على اعذار العباد فقوله غير
متعلق بها بيان لاصالتها الا انه قيد وبه خرج النوعين ما يتعلق بالفعل كالعبادات
وما يتعلق بالترك كالمحرمات وانما سميت عزيمة لانها من حيث كونها مشروعة اصولا
بحكم اشارة الهنا ونحن عبيده كانت في نهاية التوكيد حقا لله وله الامر يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد وعلينا الاتباع والانقياد والرخصة ما يبنى على اعذار العباد وهو ما يعامل
معاملة المباح بعذر مع قيام الدليل المحرم والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد بهما
في اللغة فالعزيمة في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما
اي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان والرخصة في اللغة اليسر والسهولة وهي اي العزيمة اربعة انواع

يعني منحصرة في الفرض والواجب والسنة والنفل قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون
العزيمة واما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا يكون العزيمة
قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها وقال التفتازاني والحق ان العزيمة يشمل
الاحكام كلها على ما قال صاحب المنار انه بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل
والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي
ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها فالحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام
ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه
داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل وقيل المكروه تنزيها من المباح وجه
حصر العزيمة في الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بدليل مقطوع به اولا الاول الفرض والثاني
اما ان يستحق تاركه الملام اولا الاول الواجب والثاني السنة والثالث النفل فالعزيمة شاملة للافعال والتروك
لان ترك المنهي عنه فرض ان ثبت بقطعي وواجب ان ثبت بظني وسنة ونفلا ان كان دونه فريضة
هي لغة التقدير والقطع وشرعا ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل لا شبهة فيه اي حكم
مقدر شرعا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوع اي لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم كالكتاب
او السنة المتواترة او الاجماع كالايمان والاركان الاربعة الصلوة والزكوة والصوم والحج
وسمي الفريضة مكتوبة ايضا لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغير الى
زيادة ونقصان ولهذا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول
العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته لانه ثابت بدليل قطعي وعملا
بالبدن اي يلزم العمل بموجبه لا مر اي يلزم اداؤه حتى يكفر جاحده اي يثبت الكفر من انكره اذا دام
كافرا ومنه قوله لا نكفر اهل قبلتك واما الانكار من التكفير فهو ثابت ههنا وان جاز
في اللغة كذا في المعرب جاحده اي منكره قولا او اعتقادا لانه تصديق العبد ربه بما جاء منه
بقلبه ايمان فكان انكاره كفرا ويفسق تاركه بلا عذر لانه ترك الاداء مقبولا للعمل دون الاعتقاد
فلا يكفر بالامتناع من الاداء فيما هو اركان الدين الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف
فان الاستخفاف بالشرائع كفر واما بدون الاستخفاف فهو خارج بالترك من بين عنوز فاسق لخروجه

من طاعة

والمراد بالقطعي ما لا يحتمل التأويل اصلا

من طاعة ربه فالفسق هو الخروج من الشيء والفاسق المطلق هو الكافر لكونه خارجا
من اصل الدين الا انه اختص باسم الكفر فوق الفسق في العرف وبقي الفاسق في العرف اسما
للمؤمن العاصي وواجب وهو لغة مأخوذ من الوجوب وهو السقوط فكان
الواجب سمي به لانه سقط على العبد عملا وثبت من غير ان يكون دليله موجبا للعلم قطعا
بخلاف الفرض فانه ثابت بدليل قطعي فكانا تحملناه ولم يسقط علينا اما الواجب
فلانه لما لم نعلمه قطعا لشبهة في دليله فكانه سقط علينا عملا لا انا تحملناه وشرعا
ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد واكثر الواجبات ثبت به والخبر المشهور والعام
المخصوص والاية المأولة كصدقة الفطر والاضحية فانما ثبوتهما بخبر الواحد وهو فوقه
عليه السلام اذا رواه على كل حر الحديث صحيح الحديث والواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
لان الخبر الواحد منه قطعي ليس بظني في حق من سمعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
كذا نقل من فتح القدير في باب الامامة وحكمه اي حكم الواجب اللزوم عملا اي يلزم
العمل بموجبه كالفرض لدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن لا علما على اليقين
اي لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين وسوى
صاحب التوضيح والتلويح بين الفرض والواجب وقال لا يعاقب تاركهما الا ان
يعفو الله تعالى وقال ابن نجيم مرادهم الاستواء في اصل العقوبة وان اختلفا فيما يكون
به العقوبة فان تارك الفرض يستحق العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة
بغيرها كحرمان الشفاعة لما في اول التلويح ان المكروه تحريما يستحق فاعله محذورا دون
العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة انتهى والواجب في رتبة المكروه تحريما والمراد بحرمان
الشفاعة ان لا يشفع العاصي في احد لا ان لا يشفع فيه احد فان الشفاعة حق
لاصحاب الكبائر كما نبه عليه قره كمال في حاشية شرح العقائد حتى لا يكفر جاحده ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا اما لا يفسق بترك عمله
وانما يفسق لوجوب المصير الى خبر الواحد بالاجماع ويأثم بترك الواجب لترك ما عليه
كذا في المنور واما اذا تركه مأولا يعني اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال

هذا الخبر غريب او ضعيف او منكرا او مخالف للكتاب فلا يفسق ولا يضلل
تاركه لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لانه
رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن متأولا ولا مستخفا بل كان متهاونا
يفسق لخروجه من الطاعة بترك ما وجب عليه كذا في التلويح لا فرق عند الشافعي
بين الفرض والواجب فانهما مترادفان عنده فتفسد الصلوة عنده بترك
الفاتحة وتعديل الاركان فانهما واجبتان عنده قلنا ان انكر الشافعي الاسم فلا معنى
له لانا بينا ان اسم الواجب يخالف اسم الفرض وان انكر الحكم فكذلك لان الدليل
نوعان ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة وما فيه شبهة كخبر الواحد ونحوه
واذا تفاوت الدليل تفاوت المدلول وعن يوسف بن خالد السمتي انه قال قدمت على ابي حنيفة
فسألت عن الصلوات المفروضة كم هي فقال خمس فسألته عن الوتر فقال واجب
فقلت لقلة تأملي كفرت فتبسم في وجهي ثم تأملت فعرفت ان الفرق بين الفرض
والواجب كما بين السماء والارض وبيان ذلك ان النص الذي لا شبهة فيه وهو قوله
تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن يثبت فرضية قراءة القرآن في الصلوة بسياق الاية
وهو قوله تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل وسياقها وهو قوله تعالى واقيموا
الصلوة او بالاجماع او بان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فوجب ان يكون
في الصلوة وخبر الواحد وفيه شبهة يثبت تعيين الفاتحة فمن جعل الفاتحة فرضا فقد
زاد على النص بخبر الواحد وهو نسخ ولا يجوز النسخ به بل يجب العمل بالخبر على انه مكمل لحكم الكتاب
ومنزلة دون هذا فيما قلنا وهو كونه واجبا لا فرضا وهكذا نقول في كل ما ثبت بخبر
الواحد في مقابلة الكتاب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بقطعي والواجب فيما ثبت
بظني شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك
ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة ونحو ذلك او سنة وهي في اللغة مطلق
الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر
من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى

قوله لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي من الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد ... فانه جاحد الاول ... دون الثاني ... [illegible]

يوم القيمة او من وضع طريقة حسنة ومن وضع طريقة سيئة وفي الشرع
الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا
وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض
والواجب العام المطلق هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله
وحكمها ان يطالب المرء باقامتها ويعاتب على تركها لم يذكر حكم الترك اكتفاء
بذكره في حكم نوعيها قيل لا يأثم بتركها والصحيح انه يأثم بترك المؤكدة لانه جاء الوعيد
بالترك كذا نقل عن النوازل ولانها في حكم الواجب والاثم مقول بالتشكيك
وهو في الواجب اقوى منه في المؤكدة من غير افتراض او فرض ولا وجوب لانها طريقة
امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها احياؤها في فعلها فيستحق الملامة بتركها بتركها
الا ان يتركها استخفافا فانه يكفر وذلك لان الاستخفاف بها ينصرف الى واضعها الا
ان السنة او لكن لفظ السنة عند الاطلاق كما اذا قال الراوي من السنة كذا
قد يقع على سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى سنة غيره ولا ينصرف الى سنة النبي
عليه السلام بدون قرينة لان المراد بها في عرف الشرع طريقة الدين اما لرسول الله
بقوله او فعله او للصحابة وكان السلف يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي وقال الشافعي
مطلق السنة طريقة النبي عليه السلام لان الشافعي لا يرى تقليد الصحابي وقد يراد
بالسنة ما ثبت بها كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة او واجب بالسنة وهي اي السنة نوعان سنة الجمعة والعيد مثلا او واجب بالسنة مثلا
الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة
وهو اللوم والعتاب قال ابن همام تاركها مضلل ملوم والاساءة اخس من الكراهة
وظاهر كلامهم ان المراد بالاساءة الاثم وان سنة الهدى لا تختص بالسنة المؤكدة
بل يدخل الواجب فيها بناء على انه ثبت وجوبه بالسنة والا فالسنة قسيم للواجب
ثم اعلم ان قولهم يلام على تركها قيده في التقرير باللوم في الدنيا وظاهره انه لا لوم

على تركها في الاخرة وهو الذي هو بعدم الامر بها من الله تعالى كذا قال ابن نجيم
كالجماعة والاذان والاقامة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب
ولو تركها اهل بلدة واصروا على ذلك قوتلوا ليأتوا بها لان الاصرار على ترك
ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك وفي التلويح ان ترك
السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك
سنتي لم ينل شفاعتي انتهى وهذا يقتضي ان المراد بحرمان الشفاعة عدم شفاعة النبي
عليه السلام وهو خلاف ما قدمناه وزوائد اي اخذها حسن وتركها لا بأس به وكانهم
ارادوا بها السنن التي ليست بمؤكدة الى تارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة
المستحب وتارة المندوب وقد فرق الفقهاء بين الثلاثة فقالوا ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم
على فعله مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظب مستحب ان استوى فعله وتركه ومندوب
ان ترجح تركه على فعله بان فعله مرة او مرتين والاصوليون لم يفرقوا بين المستحب
والمندوب كسيرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده فعنه عليه السلام
انه قال البسوا الثياب البيض فانها اطهر واطيب وكان اذا جلس في المجلس احتبى بيديه
ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله اي يستحق الثواب ولا يعاقب على تركه ولا يذم
تاركه وهو اعم للزيادة في اللغة فنوافل العبادات زوائد على الفرض والسنن
مشروعة لنا لا علينا والتطوع كالنفل فهو ما يأتي به العبد طوعا من غير ايجاب عليه
ولا يلام على تركه والتعريف المذكور للنفل تعريف له بحكمه وفي بعض النسخ وقع ولا يعاقب
على تركه والمراد بعدم العقوبة عدم الاساءة على تركه كما قال في التوضيح ولا يسيء تاركه
وظاهر كلامهم هنا ان النفل ما لم يفعله النبي عليه السلام ولم يرغب بخصوصه لانهم جعلوه
مقابلا للسنة بنوعيها فهو عبادة مشروعة لنا لم يرغب فيها الشارع بخصوصها
واما الفقهاء فالنفل عندهم ما ندب اليه عليه السلام ترغيبا او عموما من غير ايجاب
والنفل دون السنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي
عليه السلام بخلاف النفل والزوائد على ركعتين كما ذكر ثم نقل كهذا اي لاجل انه يثاب

عليه السلام

تجمع سيرة ...

على فعله ولا يعاقب على تركه كذا في التقرير وفيه نظر لان ما زاد على الركعتين لا ثواب
فيه بل يكون اثما لخلطه النفل بالفرض والاولى ارجاع اسم الاشارة الى الاقرب وهو
كون النفل لا يعاقب على تركه فيكون ابتداء مسئلة يبتنى عليها ان الركعتين
الاخريين للمسافر لا ينوبان عن سنة الظهر كذا في التحقيق واورد عليه صوم
المسافر فان عدم العقوبة موجودة فيه ويقع فرضا واجيب بان المراد بالترك
الترك مطلقا وصوم المسافر مؤخر لا متروك واورد عليه ان الزيادة على الايات
الثلاث في القراءة تقع فرضا مع انه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها واجيب بان
كونها فرضا بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر بقوله فاقرؤا
كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع فيها وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف
وهو عدم العقاب عند الترك يعني عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك اي غير لازم بالشروع
حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان بقاء الشيء لا يخالف
ابتداءه فهو مخير فيما لم يفعل كما خير في ابتدائه تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل
لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء النفل ولهذا ابيح
الافطار بعذر الضيافة واذا بقي مخيرا فيما لم يفعل فله ان يبطل المؤدى بتركه
تحقيقا لمعنى التخيير فلا يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لغير المؤدى لا قصدا حتى
يقال انه ابطال للعمل وهو حرام بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فصار كالمظنون وقلنا
ان النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه بوجوه الاول قوله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى لان فعل جعل به بطلانه الثاني
ان ما اداه اي الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى فالله وجب صيانته لان
التعرض لحق الغير بالافساد حرام وذلك انه صار لله تعالى مسلما اليه بالاداء
ولهذا لو مات على حاله كان مثابا عليه ولذلك فيجب التحرز عن ابطاله رعاية لحق صاحب
الحق وكونه مسلما الى الله تعالى لا ينافي بطلانه بالمبطل كالصدقة تبطل بالمن والاذى
والعبادة بالردة ولا سبيل اليه اولا طريق الى صيانة المؤدى عن البطلان

ار ... حقيقة الشيء لا ينقلب بالشروع
والعزائم صار ... باللفظ
كعوه من القصد ... ازيد فقصد ازيد او
الشرو ... فانه لا يبطل الا فاما
... لها رفعه بابقى

الا بالتزام الباقي ولزومه اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها
يتحقق استحقاق الثواب فاما قيل صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة
الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور قلنا هو دور
معية كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كانت ذات الاب متقدمة
فكذا هنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء
وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى
لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني
عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء
الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى
هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني يبقى
الجزء الاول انعقد فعلا من وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية
حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فاما قيل لو مات
في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا
الموت منه لا ابطال فحبطت العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي
لعدم الالزام على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي
لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا قلنا ان الترجيح
بالمؤدى لاولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات
وصونا لها من البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان
فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى و... الثالث هو ان الشروع
في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث
ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلقوله صار
المنذور لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد لا فعلا لانه قصد العبادة بنذره وقصد
العبادة عبادة كما جاء في الحديث نية المؤمن خير من عمله فيكون المنذور اولى حالا

لما صار

لما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم وجب لصيانته اي النذر الاول هو قول ابتداء
الفعل بالرفع فاعل وهو الشروع فيه فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل شروطه نحو الصوم
والصلوة بقاؤه بالرفع فاعل وجب اي بقاء الفعل اولى يعني ان ابقاء الشيء وصيانته
عن البطلان اسهل من ابتدائه وجوده واذا وجب اقول الاول وهو ابتداء الفعل
لصيانة اول الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية وقولا فلان يجب اسهل الامرين
وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى اذ معنى
العبادة في الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى يجب الصلوة على العاجز من الاقوال
والقادر على الافعال وبالعكس لا يجب وقد جرت النيابة في الاقوال دون الافعال
والقسم الثاني من المشروعات رخصة وهي اي ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة كان
او مجازا اربعة انواع بالاستقراء نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر يعني
ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الاخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها
وانما كانا انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة
اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر اعلم ان الرخصة ما تغير من عسر
الى يسر بعارض عذر مع بقاء الاصل او السبب ... وهو اما ان يكون رخصة حقيقة
وهي نوعان احدهما احق من الاخر انسب وكذا في النوع الذي وضع له الرخصة او مجازا
اي يطلق عليه اسم الرخصة مجازا وهو نوعان ايضا احدهما اتم من الاخر في كونه
مجازا وابعد من حقيقة الرخصة من الاخر وهذا لانها ان شرعت مع قيام السبب
فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الاخر وان شرعت
مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان كان الاصل لم يبق مشروعا في الجملة فهو الاتم والا
فهو النوع الاخر لم يذكر المص للرخصة تعريفا يشتمل اقسامها الاربعة اكتفاء بما ذكره
في تعريف كل قسم اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح اي عومل معاملة المباح بترك المؤاخذة
مع قيام السبب المحرم والحكم اي الحرمة احترز به عن مثل الصيام في الاظهار عند فقد
الرقبة فانه استبيح لعذر فقد الرقبة ولكن لا مع حرمته وقيام حكمه اي حكم الدليل المحرم

وهو الحرمة ولا يلزم اجتماع الضدين وهما الاباحة والحرمة في شيء واحد لان ترك
المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه اعلم ان كلامهم يشعر
بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها
ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة هنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق
التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم
في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الرخصة في
الواجب ايضا كالمكره بفتح الراء اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضوه منه
على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له اجراؤها على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان والعزيمة
في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف عنه لضرورة ولا لاجل الات
المحرم له وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم ووجوب حق الله في الايمان
بالله قائم ايضا لكنه رخص له لعذر الاكراه اذا خاف التلف على نفسه في اجراء هذه
الكلمة لانه في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى اما صورة فبتخريب
البنية واما معنى فبزهوق الروح وباجراء هذه الكلمة لا يفوت حق الله معنى
لان الركن الاصلي وهو التصديق بالقلب باق ولا يفوت صورة من كل وجه
لان الاداء الايماني تقدم واستدامة الاقرار في كل وقت ليس بركن الا ان في اجراء
الكلمة الكفر هتكا لحق الله صورة وفي الامتناع عنه رعاية حقه صورة ومعنى فكان
الامتناع عزيمة حتى اذا صبر وقتل كان ماجورا وافطاره في رمضان واتلافه مال
الغير يعني اذا اكره الصائم الصحيح المقيم على الافطار او اكره انسان على اتلاف
مال الغير رخص له ذلك مع ان الحرمة باقية في الافطار والاتلاف لقيام المحرم
وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب بهذا في الافطار وحق الغير في الاتلاف
لان حق الله لا يفوت معنى وكذا حق الغير لامكان التدارك بالقضاء او بالمثل
وتركه الخائف على نفسه الامر بالمعروف مع اعتقاد حرمة الترك اي الدال بامر المعروف
اذا خاف الهلاك على نفسه من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر رخص له ذلك الترك

وأما فيمن به ما لا ... لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل اثم لان الاكراه علة مبيحة

رعاية لحقه ولو اقدم على الامر بالمعروف حتى قتل كان ماجورا فهو العزيمة لان حق
الله تعالى في حرمة المنكر قائم وفي بذل النفس اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل
تتفرق الفسقة لانهم معتقدون بما يامرهم به وان كانوا يعلمون بخلافه
فيؤثر فعله في باطنهم لا محالة ولم يكن غرضه الا تفريق جمعهم فصار ببذل
نفسه مجاهدا ايضا بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة
الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالادلة
الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق
الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وجنايته اي جناية
المحرم على الاحرام اي اذا اكره محرم على الجناية على احرامه رخص له ذلك لان حقه
يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو الفداء وتناوله
المضطر مال الغير اي اذا اصابه مخمصة رخص له تناول مال الغير بغير اذنه والمحرم
وهو ملك الغير قائم في اكل مال الغير والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا
صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه لما مر ان حقه فائت صورة
ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكمه اي حكم هذا القسم من الرخصة
ان الاخذ بالعزيمة اولى لان محرم هذه الاشياء وحرمتها باقية حتى لو صبر يعني لو تحمل
ما اكره وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اي مثابا ثواب الشهيد لما فيه
من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان
مسيلمة الكذاب المتنبي اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لاحدهما
ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه
وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا
فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ
برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له والنوع الثاني من نوعي
الحقيقة ما استبيح اي ما عومل به معاملة المباح الا انه لعذر مع السبب المحرم لكن الحكم

وهو الحرمة تراخى عنه اى عن السبب الى زمان زوال العذر المانع اتصل بالسبب وسعه
ان يعمل بالعزيمة فمن حيث قيام السبب يكون الرخصة حقيقية ولكون الحكم متراخيا
عن السبب كان هذا ادنى من النوع الاول وكمال الرخصة مبنى على كمال العزيمة فاذا
كان الحكم ثابتا مع السبب كانت العزيمة اقوى مما كان الحكم متراخيا عن السبب فان قيل
المحرم قائم فى النوع الثانى كما فى الاول فكيف اقتضى تأبيد الحرمة فى الاول دون الثانى
قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيجعل
بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا
ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها ونظيره كالمسافر اى الفطر
للمسافر فى رمضان رخص له بناء على سبب تراخى حكمه من غير ان يكون متعلقا بشئ
فالسبب الموجب للصوم والمحرم للافطار شهود الشهر وهو قائم ولهذا لو ادى كان
المؤدى فرضا ولكن الحكم وهو وجوب الصوم وحرمة الافطار متراخ الى ادراك
عدة من ايام اخر حتى اذا مات قبل ادراك العدة لم يكن عليه شئ كما لو مات قبل
رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزم الامر بالفدية عن الصوم لان ترك الواجب
بعذر يرفع الاثم ولكن لا يبطل الخلف وهو القضاء او الفدية وحكمه اى حكم الثانى
ان الاخذ بالعزيمة اى العمل بالعزيمة كالصوم اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر
حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعى وتردد فى الرخصة
فان اليسر لم يتعين فى الفطر فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه اى الرخصة لليسر
والصوم فى السفر يسر من وجه لانه موافقة للمسلمين والبلية اذا عمت طابت وعسر
من وجه لانه يضعف عن قطع المسافة ويحمل على نفسه ضعف واليسر فى الرخصة تردد
ايضا من حيث انه بالاكل فى السفر ويقوى على قطع المسافة يسر ومن حيث انه يتفرد
فى الاقامة فى قضائه عسر فاذا تردد العسر واليسر فى الرخصة والعزيمة صار مخيرا
الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله والاخذ بالعزيمة اولى يعنى ان العزيمة اولى
عندنا الا ان يضعفه ويخاف الهلاك على نفسه فح يأثم ان لم يفطر لانه لو صام فمات
كان

قبل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه بما صار به مجاهدا من تحصيل الحق
بالصوم وهو الارتياض بمخالفة الهوى فيأثم لان فيه تغيير المشروع لانه يجب عليه ان
يتحرز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غير المشروع بخلاف ما اذا اكرهه ظالم فلم يكن
بالصبر مغيرا للمشروع بل هو مظهر للطاعة من نفسه فى العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين
واما النوعان من المجاز فهو ما وضع عنا اى سقط عنا ولم يشرع فى حقنا من الاصر والاغلال
التى كانت على من قبلنا تفضلا وتخفيفا عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم وهى
المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح
وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة
واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة الاصر بكسر الهمزة الثقل الذى يأصر صاحبه
اى يحبسه من الحركة جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته وكذا الاغلال مثل لما كانت
فى شرايعهم من الاشياء الشاقة كحتم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء من غير
شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب اذا اصابه نجاسة
واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال للزكوة وعدم
جواز الصلوة الا فى المسجد وحرمة الجماع فى ايام الصوم وعدم التطهير بغير الماء وحرمة
اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكتابة ذنب الليل على الباب
بالصبح وقتل النفس فى نقض التوبة ونحو ذلك مما كانت فى الشرايع السالفة فسمى
ذلك اى ما حط عنا من الاصر رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهى الاصر
والاغلال لم يبق مشروعا يعنى ان الاصر والاغلال من حيث انها واجبة على غيرنا ولم
يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما
فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا فى حقنا لم يكن حقيقة لان الرخصة حقيقة الاستباحة
مع قيام السبب المحرم بل مجازا لما ان النسخ كان للتخفيف علينا واليسر ولما لم يبق
الحكم مشروعا اصلا كان كاملا فى المجازية بعيدا عن الحقيقة النوع الرابع من انواع
الرخصة ما سقط عن العباد اى اسقاط ما سقط عنهم لان اسقاط ما اسقط الشرع

هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المشابه لا نفس ما سقط قوله ما سقط
عن العباد او باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه مشروعا
في الجملة اي في بعض الاوقات في جنس هذه الامة فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا
للحكم وسقط الوجوب اصلا كان مجازا ومن حيث انه بقي مشروعا في الجملة كان
شبيها بحقيقة الرخصة وذلك كقصر الصلوة في السفر فانه اسقاط للواجب حقيقة
لانه لم يبق له حكم بوجه فسمي رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر ان يصلي الظهر اربعا
ولو صلاه اربعا كان آثما لخلط النفل بالفرض فصار كمن صلى الفجر اربعا لان
السبب لم يبق في حقه موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا ولو لم يقعد
القعدة الاولى فسدت صلوته اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال
الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة وهو الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب فلا قصر
الا ان يختار العبد القصر كما لا فطر الا ان يختار الفطر وانما جعلناه اسقاطا عندنا لا
بدليل الرخصة وهو ما روي ان عمر قال ما بالنا نصلي في السفر ركعتين ونحن امنون
ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله تعالى
بها عليكم فاقبلوا صدقته معناه والله تعالى اعلم فاعتقدوه واعملوا به والمراد
بالتصدق الاسقاط هنا كقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له وهذا لان ما يكون
ثابتا في الذمة فالتصدق ممن له الحق به اسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه
الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول
كالعفو عن القصاص من وليه فثبت ان الرخصة في اخراج السبب عن ان يكون موجبا
للزيادة على الركعتين في حقه لا في التخيير وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر
والمكره اعلم ان من اضطر الى تناول الميتة او شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من
الجوع او العطش او اكره على ذلك يباح له التناول ولا يسعه الامتناع عن ذلك
قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة

من الحظر

من الحظر فافاد اباحة كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الضرورة
ولو صبر حتى مات او قتل اثم لان الحرمة ساقطة بخلاف قوله الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان فانه استثنى من الغضب لا من التحريم اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه
فعليهم غضب من الله الا من اكره فيدل على انتفاء الغضب عند الاكراه ولا
يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل فلا جرم انه لو صبر حتى يكون شهيدا لبقاء الحرمة
ولو صبر هنا يكون آثما لارتفاع الحرمة قال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف
والشافعي لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر وسقوط غسل
الرجلين في مدة المسح اعلم ان غسل الرجلين ساقط ما دام متخففا مع انه مشروع
اذا كان متخففا لان الخف يمنع سراية الحدث الى القدم حكما ولا وجوب للغسل بلا حدث
وليست الرخصة باعتبار اداء الواجب وهو غسل الرجل يتادى بالمسح بل باعتبار ان المسح
شرع للتيسر ابتداء ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل
يتادى بالمسح لما شرط ذلك فكان الغسل رخصة والمسح هو العزيمة وسمي رخصة اسقاط
ايضا فصل في بيان اسباب الشرايع اي الاحكام المشروعة الامر والنهي باقسامهما
التي بيناها لطلب اداء الاحكام والمراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات
وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به الذي هو فعل المكلف المشروع
ولها اي للاحكام اسباب اي علل شرعية لا الاسباب الحقيقية التي هي الايجابات
القديمة اذ لا يضاف اليها وجود الاحكام تضاف اي الاحكام اليها من حدوث
العالم بيان الاسباب الوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذي يمونه
او يقوم بكفايته ويلي عليه والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة
وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي اي هذا اشارة الى الاسباب للايمان هذا شروع
في عد الاسباب اي حوله والمعاملات على طريق اللف والنشر والصلوة والزكوة والصوم
وصدقة الفطر والحج والعشر والخراج والطهارة والمعاملات اعلم ان الامر والنهي
على الاقسام التي بيناها لطلب اداء الاحكام المشروعة باسباب جعلها الشارع اسبابا

لها

اذ العلل الشرعية علل جعلية بخلاف العلل العقلية والوجوب في الحقيقة بايجاب الله تعالى
فلا شركة في الايجاب كما لا شركة له في الايجاد ولا تأثير في الاسباب في الوجود الا ان الشرع
جعلها اسبابا للوجوب لكون الايجاب غيبا عنا تيسيرا للامر على عباده حتى يتوصلوا
الى معرفة الواجب بمعرفة الاسباب الظاهرة ثم اصل الوجوب في الشرع جبري لا اختيار
للعبد فيه فلا يفتقر الى قدرة من العقل والتمييز والخطاب لاداء ما وجب بالسبب السابق
والاداء لا يكون الا عن اختيار فلا يصح قبل العقل كقول البائع للمشتري اد الثمن
فانه طلب لاداء الثمن الواجب بالسبب السابق وهو البيع لا ان يكون هذا سببا للوجوب في
الذمة وانما يعرف السبب باضافة الحكم اليه وتعلقه به شرعا لان الاصل في اضافة الشيء
الى الشيء ان يكون سببا له لان الاضافة تدل على الاختصاص وكماله فيما ذكرنا الا انه ثبوته
به كما يقال هذا كسب فلان اي حدث باكتسابه وفعله والوجوب هو الحادث وتعلق الشيء
بالشيء بحيث يتكرر بتكرره يدل عليه ايضا فاذا ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله
كما هو باسمائه وصفاته بايجاب الله القديم القائم بذاته تعالى الا ان سببه في الظاهر
حدوث العالم اي كونه جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم
تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين وانما نعني به انه سبب لوجوب الايمان الذي هو
فعل العبد وهو التصديق والاقرار لا ان يكون سببا لوجود الله تعالى او وحدانيته
او غير ذلك مما هو ازلي لاستحالته وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا غنيا
عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ووجوب الوجود ينبئ عن الكمالات ونفي جميع
النقصانات ولا وجوب الا على من هو اهل للوجوب ولا وجود الا لمن هو اهله والسبب
يلازمه اي سبب الايمان وهو الآفاق والانفس على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم يلازم لكل من هو من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبي
المميز العاقل لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق
والاقرار ايضا ومن النظر والتأمل ووجوب الصلوة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها
في الظاهر حقيقة الوقت لانها تضاف اليه فيقال صلوة الظهر ويتكرر الوجوب

بتكرر

بتكرر الوقت ولا يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد دخول الوقت وان تأخر لزوم الاداء
الى آخر الوقت وسبب وجوب الزكوة ملك المال او النصاب النامي تحقيقا او تقديرا
بدليل الاضافة اليه فيقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة ويتضاعف الوجوب
بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز
الاداء لا يكون الا بعد تقرر سبب الوجوب الا ان الوجوب بصفة اليسر ولا يتم اليسر
الا اذا كان المال ناميا ولا نماء الا بمضي الزمان فاقيم الحول الممكن للاستنماء المال
لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال
الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم في ايامه ولهذا يضاف اليه ويتكرر
بتكرره ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من المسافر وان تأخر الخطاب الى ادراك عدة ايام
اخر وكل يوم سبب لصومه على حدة حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقي
لا ما مضى لان الصيام متفرق في الايام تفرق الصلوة في اليوم والليلة وذهب شمس الائمة
الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وبينه
باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من
كان اهلا في الابتداء ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء
من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت
الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصومه
يعني ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة
على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق
بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق ببعض
الشهر فقد تقرر بيانه في باب الامر وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس
يمونه ويلي عليه ولهذا يضاف اليه فيقال صدقة الرأس ويتضاعف الوجوب
بتعدد الرؤس من الاولاد الصغار والمماليك وسبب وجوب الحج البيت دون
الوقت ولهذا يضاف الحج الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت ولا يتكرر

بكر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء وليس بسبب للوجوب وانما لم يجز طواف الزيارة
قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة لان الاداء شرع متوقتا مختصا على امكنة
وازمنة يشتمل عليها جملة وتفصيلا فلم يجز تغيير الترتيب المشروع كما في اركان الصلوة فان
السجود مرتب على الركوع ولا يجوز السجود قبل الركوع وسبب وجوب العشر الارض النامية
بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة فيقال عشر الارض والعشر مؤنة الارض اي سبب
بقائها لان مؤنة الشيء سبب بقائه كالاكل فهو مؤنة البقاء والعشر سبب بقاء
الارض لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء
كما قال عليه السلام فانكم تنصرون بضعفائكم وبالمقاتلة لان الكفار لا يستولون بسببهم
علينا فيبقى الاراضي في ايدي ملاكها المسلمين والا تخرج فلا يبقى الاراضي للمسلمين وفي
العشر معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء الذين هم خواص الرحمن وسبب الخراج الارض
النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة والانتفاع وانما التحقيق في العشر
والتقدير في الخارج لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر
من غير جنس الخارج وهو الدراهم فيكفي النماء التقديري في الخراج الموظف واما خراج المقاسمة
فهو كالعشر لا بد فيه من حقيقة الخارج والحاصل ان كلا من العشر والخراج مؤنة
للارض حتى لا يعتبر في المالك الاهلية الكاملة فيجب في مملوكة الصبي وانما كان الارض
النامية سبب لانه يقال خراج الارض فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض لان الخراج
سبب بقاء الارض لانه مصروف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام الكفرة
وعقوبة باعتبار الوصف وهو قدرة التمكن من الزراعة فالاشتغال بالزراعة
وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للمذلة والعقوبة لما روي انه عليه السلام
رأى شيئا من آلات الزراعة في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال عليه السلام
اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم ولهذا لا
يجب على المسلم ابتداء وفي العشر السبب الارض النامية بحقيقة الخارج والزراعة
فيه غير معتبرة فيجب العشر اذا اخرج من غير ان يزرع وهو ليس بعمارة للدنيا واعراض

عما

[illegible marginal note]

عن الجهاد ولهذا قلنا لم يجتمعا عندنا لان الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة
والعشر لا ينفك عن وصف العبادة فكيف يجتمعان وسبب وجوب الطهارة
الصلوة فانها تضاف الى الصلوة فيقال طهارة الصلوة وتقوم بها حتى تجب
بوجوب الصلوة وتسقط بسقوط الصلوة لانها شرط وما يكون شرطا للشيء
يكون متعلقا به لان الشرط يوجد بوجود ذلك الشيء كاستقبال القبلة وجوبه لوجوب
اداء الصلوة فكذا الطهارة لم تجب قصدا بل عند ارادة الصلوة والحدث شرط
لوجوب الطهارة ولهذا لو توضأ قبل الوجوب وصح الوضوء جازت لان المعتبر في الشرط
حصوله لا تحصيله وليس الحدث بسبب للوجوب وكيف يصلح سببا للطهارة وهو ناقض
لها وما يكون رافعا للشيء ومزيلا له لا يصلح سببا لوجوبه وسبب المعاملات كالنكاح
والبيع ونحوهما تعلق بقاء العالم المقدر بتعاطيها اي توقف البقاء المقدر على تناول
المعاملات ومباشرتها وبيانه ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام القيمة
ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وهو باتيان الذكور والاناث
في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل بكفاية لا يكون حاصلا في يده
فيقصد ما يحتاج اليه كل واحد لا يتهيأ له الا بان ناس آخرين وبايدي غيرهم فشرع
لكل واحد طريقا مخصوصا يتناول به ما قدر الله من غير ان يتصل به فساد فشرع
للتناسل طريقا لا فساد فيه ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في الوطء
فمن الوطء على التغالب فساد وفي الشركة ضياع النسل فان الاب حين اشتبه عليه
الولد بقي الولد على الام وما بها قوة كسب الكفاية فيضيع الولد وشرع لبقاء
النفس الى اجله طريق اكتساب ما فيه كفاية وهو التجارة عن تراض في الاخذ
بالتغالب فساد والله لا يحب الفساد واسباب العقوبات والحدود وذكر الحدود من قبيل
تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والدية ونحوها عقوبات
وليس بحدود والكفارات ما نسبت الى العقوبات والكفارات الى من قتله او بعد بيانه
لما فانه سبب للقصاص وزنا وهو سبب للرجم او الجلد وسرقة فانها سبب لقطع اليد وكذا

الذي هو سبب للجزية وامر عطف على قتل وانه ذا امر متردد بين الحظر والاباحة كالقتل
خطاء والافطار عمدا في رمضان فان القتل خطاء من حيث الصورة رمي الى صيد او حربي
وهو مباح ومن حيث انه ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم محظور والافطار من
حيث انه اتلاف ما هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على الصوم محظور والكفارة
امر دائر بين العبادة والعقوبة اما العبادة فلان الكفارة تؤدى بالصوم ويشترط
نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت
جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة
مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر فيقع الاثر على وفق
المؤثر والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة تمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف القتل العمد فانه كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة
لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا
اجتنب الكبائر وكذا اليمين الغموس كبيرة محضة فلا تصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب في كلام الشارع وتعلقه اي الحكم به لان الاصل
لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا له اي لذلك الشيء المضاف
لان الاضافة للاختصاص والاصل في كل باب كماله وكمال الاختصاص في اضافة المسبب
الى السبب لانه ثبت به وانما يضاف الشيء الى الشرط مجازا للمشابهة بين الشرط والعلة اذ الحكم
يوجد عنده فشابه العلة التي يوجد الحكم عندها ولهذا يضاف الضمان الى صاحب الشرط
اذا لم يكن تضمين صاحب العلة كصورة النقل وجهة الكلام لما مر ان سبب الاول الاداء
الذي يونه ويلي عليه وسبب الثاني البيت والفعل والكلام شرط الوجوب هذا اي الذي ذكر
من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا فقالوا سبب وجوب
العبادات نعم الله تعالى علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود والنطق
وكمال العقل والعقل ووجب شكر النعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا
لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكر النعمة المال والحج وجب شكر النعمة البيت

باب

باب بيان اقسام السنة شروع في الاصل الثاني من الاصول الاربعة للاحكام
والسنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الا ولد
وهو المراد ههنا ما صدر من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير القرآن من قوله ويسمى
الحديث والخبر او فعله او تقريره او سكوته عند امر يعاينه من مسلم والاقسام التي سبق
ذكرها في الكتاب ثابتة في السنة اي في قسم منها وهو الخبر لان قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
حجة كالكتاب وهو كلام يتجمع بوجوه الفصاحة فيجري فيه الاقسام السابقة ايضا وبيانها
في الكتاب يغني عنها لانها فرع الكتاب في الحجية والسنة تشاكل الكتاب من حيث ان الاقسام
المذكورة في الكتاب من الامر والنهي والخاص والعام والمشترك والمأول وغير ذلك تتأتى
في السنة فلهذا لا احتياج الى اعادتها الا ان السنة تفارق الكتاب بوجوه الاتصال
لان الكتاب يتصل بوجه واحد وهو التواتر والسنة تتصل بالاحاد وهو كثير وبالشهرة
وهو بالنسبة الى الاول قليل وبالتواتر وهو معدود ومحصور وهذا الباب لبيان ما يختص به
السنن وهو وجوه الاتصال وذلك اي ما يختص به اربعة اقسام الاول كيفية الاتصال
والثاني الانقطاع عن الاتصال والثالث بيان محل الخبر الذي جعل فيه حجة والرابع بيان نفس
الخبر الاول في كيفية الاتصال اي اتصال السنة بنا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو اي
الاتصال على ثلث مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه شبهة صورة فقط واتصال
فيه شبهة صورة ومعنى اما ان يكون كاملا كالخبر المتواتر والثاني منه مشابه وهو اقول
من المتواتر اعلم ان المركب يتوقف معرفته على معرفة مفرداته فالخبر حقيقة في القول المخصوص
يسبق الوهم اليه عند الاطلاق مجاز في غيره ثم قيل في حد الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب
او المحتمل للتصديق والتكذيب او الكلام المفيد بنفسه اضافة امر من الامور
نفيا او اثباتا والكل فاسد اذ الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والتصديق
اخبار اما عن كون الخبر صدقا وكذبا والنفي والاثبات نوعان من الخبر لان النفي
والاثبات اخبارات عن الوجود والعدم والجنس جزء من ماهية النوع فان الا
يمكن تعريف الصدق والكذب والنفي والاثبات الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بها لزم
الدور والحق ان تصور ماهية الخبر بديهي لان كل احد يعلم بالبديهة معنى قوله انا موجود

فلما كان العلم بالخبر الخاص بديهيا كان العلم باصل الخبر بديهيا ضرورة ان العلم بالكل
موقوف على العلم بالجزء والمتواتر ماخوذ من قولهم تواتر الكتب اتصل بعضها ببعض
بتتابع الورود والخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
بتتابع النقل اتصالا ليس فيه شبهة الانقطاع عنا حتى صار كالمعاين المسموع من [illegible]
وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم او اتفاقهم على الكذب
لكثرتهم وتباين اماكنهم عن قوم هكذا الى ان يتصل برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قوله لا يحصى
عددهم عادة لكثرتهم لا انه لا يمكن احصاؤه فانه ليس بشرط وهذا الشرط المختلف فيه
فاختاره المصنف تبعا لفخر الاسلام وعند الجمهور ليس بشرط فان الحجاج او اهل الجامع اذا اخبروا
عن واقعة منعتهم عن افاضة الحج والصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين كذا
نقل عن التنوير وعلى كل من القولين لا يشترط في التواتر عدد معين خلافا لما ذهب اليه
بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل
وقوله لا يمكن تواطؤهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين
بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور يجوز
توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وهذا الشرط متفق عليه
والعدالة وتباين الاماكن تاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر ثم
المتواتر لابد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة
عقلية لم يكن متواترة وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام وعند العامة ليس بشرط ويدوم
هذا الحد وهو قوم لا يحصى عددهم الى اخره في الاتصال في كل وقت فيكون اخره اي اخر
المتواتر كاوله واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة
كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وانه اي المتواتر
يوجب علم اليقين او علما يقينيا كما يوجب العيان اي الحس علما ضروريا لان اتفاق الجمع
الغير المحصور على شيء من غير ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم و
اوطانهم مستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب

واما ما اتفق

واما ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان
العقلي عن تواطئهم على الكذب ولانا نجد من انفسنا العلم الضروري
بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا
يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري
لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب
المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد
يوجب جواز كذب المجموع مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد
يقتضي جواز كذب المجموع وايضا خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى
الظن لا يوجب اليقين وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا
اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني
اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق
وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري
فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد
كالعسكر الذي يفتح البلاد والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر
سبب للاعتقاد واحتمال الكذب في الخبر احتمال عقلي خارج عن مدلول الخبر ولذا قيل
مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع
في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة
وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض
والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية او يكون
اتصالا فيه شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة تلقته بالقبول كالمشهور
وهو اي الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة
ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو اي ذلك القوم اهل القرن
الثاني ومن بعدهم وهم اهل القرن الثالث والعبرة للاشتهار يكون في القرن

الثاني والثالث لا في القرون التي بعدهم فاما عامة اخبار الاحاد اشتهرت
في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه اي الخبر المشهور يوجب علم الطمانينة هي زيادة
توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فالطمانينة
زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها واليه الاشارة
بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فالطمانينة رجحان جانب الظن
بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب
بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ومعنى
وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وظاهر ومعنى حيث لم يتلقه الامة بالقبول والمشهور
في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول
فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن وحاصله ان العلم به استدلالي وصار حجة
للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا فان قيل هو في
الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة
خبر الواحد قلنا اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب والتفات الرواج
ما حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان
بدخوله في حد التواتر وتلقي الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم
عن وصمة الكذب ان نعلمهم صادقين قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور
موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل
في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر
لتوافر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب ثم اعلم ان الخبر المشهور لا يوجب
علم اليقين لان ما يوجبه يكفر جاحده كالمتواتر ولا يكفر جاحد المشهور في الصحيح لانه لما كان
في الاصل من الاحاد بقي فيه شبهة لان علم اليقين انما يثبت اذا اتصل بمن هو معصوم
عن الكذب على وجه لا يبقى شبهة الانقطاع عن الاتصال وقد بقي هنا شبهة الانقطاع
باعتبار الاصل فسقط علم اليقين فكان في انكاره تخطئة اهل العصر الثاني في قبولهم لا التكذيب

الرسول

الرسول لكونه احاد الاصل وتخطئة العلماء لا يكون كفرا ولكنها بدعة وضلالة
بخلاف المتواتر لان في انكاره تكذيب الرسول لان اوله كاخره فصار المتواتر كالمسموع
من الرسول وتكذيب الرسول كفر او يكون اتصاله بنا اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى
كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اذا خبر
الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر انما خصه بالذكر مع ان ما قبله مغنية
رد القول بالفرق بين الواحد والاثنين فصاعدا فقبل الثاني دون الاول وانه
اي الخبر الواحد يوجب العمل لافادة غلبة الظن بالصدق عند اجتماع شرائطه وهي
كافية لوجوب العمل دون علم اليقين اي لا يوجب علما يقينيا وهو مذهب اكثر العلماء
وجميع الفقهاء بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول يعني ان وجوب العمل بخبر الواحد
ثابت بالادلة الاربعة اما الكتاب فلقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا
الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه الاية وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس اولئك يلعنهم الله ويلعنهم
اللاعنون فقد الحق الوعيد الشديد بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذا الكلام
بيان لكل واحد من احاد الجمع لان في الجمع المضاف الى جماعة وهو ان مقابلة الجمع بالجمع
تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقوله ركب القوم دوابهم وهذا لان كل واحد في
مسئلتنا وهو قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات انما يخاطب بما في وسعه
وليس في وسع كل واحد منهم جميعهم حالة البيان فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة واما
السنة فقد صح ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما
يهدى اليه وخبر سلمان في الصدقة والهدية حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة
فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل لان الصدقة حرام على الرسول ثم اتى بطبق رطب
وقال هذه هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به لما اعتمد
على ذلك فيما يأكله ولما كلفه الله تعالى الى بيان ما انزل وهو مشهور من النبي صلى الله عليه وسلم
بعث الافراد الى الافاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر وعتابا

الممكن وعبد الله بن أنيس إلى كسرى ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى
ببعث الواحد وأما الإجماع فلأن الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها روي أن يوم
السقيفة لما احتج أبو بكر على الأنصار بقوله عليه السلام الأئمة من قريش قبلوه
ولم ينكر أحد وقد رجعت الصحابة إلى خبر الصديق في قوله عليه السلام الأنبياء يدفنون حيث
يموتون وكذا الأمة أجمعت على قبول أخبار الآحاد من الوكلاء والرسل
والمضاربين وغيرهم وأما المعقول فهو أن خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق
الظاهر لأن العقل والدين يحملانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب لأنه محظور دينه
وعقله فيفيد العلم بغالب الظن فيجب العمل به لأن العمل يجب بغير علم اليقين كالعمل
بالقياس بل أولى لأن المعمول به خبر الواحد وهو قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا شبهة فيه
وأما الشبهة في طريق الاتصال والشبهة في القياس في المعنى المعمول به وقيل المعقول
هو أن المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الأحكام وقيل
قائله القاشاني وابن داود والرافضي وجماعة من المتكلمين وبعض المحدثين
ومنهم أحمد بن حنبل وداود الظاهري لا عمل إلا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم أي ولا تتبع ما لا تعلم ولا يلزم منه عمل الحكام بالبينات لأن هذا الأصل
نزل بكتاب الله تعالى بخلاف القياس فلا يقاس عليهما غيرهما فلا يوجب
خبر الواحد العمل لأنه لا يوجب العلم ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم على ثبوت
هذه الملازمة وهي لا عمل إلا عن علم فقال بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء اللازم
وهو العلم لما مر وانتفاؤه يستلزم انتفاء الملزوم وقال بعضهم وهم أهل الحديث
يوجب العلم لثبوت الملزوم وهو العمل لما بينا من إجماع الصحابة على العمل بأخبار
الآحاد وإجماعهم موجب للعمل وثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم وإلى هذا
أشار بقوله أو يوجب العلم لانتفاء اللازم أو لثبوت الملزوم هذا تعليل السابق على ترتيب
اللف ونحن نمنع ثبوت هذه الملازمة لوجوب العمل بالظن الغالب بالإجماع في القياس
والشهادات وغير ذلك فعلم أن الآية غير مجراة على عمومها وهو المنع عن اتباع الظن

مطلقا

مطلقا فكانت محمولة على المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من
أصول الدين فإن قيل إن خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل
الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالإجماع مع أنه لا يفيد
إلا الاعتقاد إذ لا يتعلق به عمل من الفروع وأيضا أن خبر الواحد يحتمل الصدق
والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا ينفي احتمال الكذب وهو مانع
العلم أجيب عن الثاني بأنا لا نسلم قد ترجح جانب الصدق بحيث لا يحتمل الكذب أصلا
بل العقل شاهد بأن خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وأن احتمال الكذب قائم
وإن كان مرجوحا وإلا لزم القطع بالنقيضين عند إخبار العدلين بهما وعن
الأول بوجهين أحدهما أن الأحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة
ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في تفاصيل أحوال الآخرة وفروعها لا في
أصولها ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل يعني في الأمور المجملة كالحشر
والصراط ونحو ذلك والأصول فيفيد القطع وثانيهما أن المقصود من أحكام الآخرة
عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد ورد بأنه يلزم عقد القلب في غير أحكام الآخرة
وهو مع العلم وقد يتجافاه وجوابه أن الأحاديث في أحكام الآخرة إنما وردت
لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الإتيان بما كلفنا به
في كل منهما **فصل** في تقسيم الراوي وبتقسيمه ينقسم الخبر والراوي
إن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين وهم أبو بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله تعالى عنهم والعبادلة المشهور عند المحدثين أن العبادلة المطلقة تنصرف
إلى أربعة وليس ابن مسعود منهم قال الإمام النووي في تهذيب الأسماء واللغات
أما عبد الله بن الزبير فهو أحد العبادلة الأربعة وهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص قال ابن الهمام في فتح القدير إن الحق
دخول عبد الله بن مسعود في العبادلة لأن هذا الاسم غلب على من اشتهر بالفقه و
الفتوى من الصحابة وابن مسعود أولى بذلك لتقدمه وملازمته له عليه السلام

عطف على الجملة مطلقا

وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر بالفقه كزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل
وابي موسى الاشعري وعلي وعمر رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه والاجتهاد
العبادلة جمع عبدل لان بعض العرب يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد
وصفا كالنساء للمرأة فكان حديثه حجة يترك به القياس سواء كان موافقا للقياس
او مخالفا فان كان موافقا للقياس يتأيد القياس بالحديث وان كان مخالفا له
يترك القياس ويعمل بالخبر واستدل عليه بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه
من صاحب الشرع قول الرسول لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط
والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اذ علته التي يبنى عليها الحكم فانها لا تتحقق
يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله
والثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت
الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيكون عين
الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر
متواتر المعنى وان كان احادها غير متواترة فيكون اجماعا على ذلك فانه قال القياس
مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ
قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة واما غير الفقيه كالراوي بالرواية والعدالة والضبط
والحفظ دون الفقه اي يكون قليل الفقه كانس بن مالك وابي هريرة وسلمان وبلال
رضي الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والسماع منه مدة طويلة
في الحضر والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد وان وافق حديثه القياس عمل به وان
خالفه اي القياس لم يترك الحديث الا بالضرورة اي الا بسبب ضرورة انسداد باب
الرأي فيترك ويعمل بالقياس يعني يعمل بالحديث ان تلقته الامة بالقبول والا فالقياس
الصحيح شرعا مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأي فيه لان ضبط حديث رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم والوقوف على كل معنى اراده من كلامه امر عظيم لانه اوتي بجوامع
الكلم على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم ونقل الخبر بالمعنى كان

مستفيضا



مستفيضا فيهم فاحتمل كل حديث ان يكون ما نظره بلفظ الراوي نقلا لما فهمه من المعنى
ولا شك ان الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر
فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يؤمن ان يذهب عليه شيء
من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة عري عنها القياس فقلنا بترك روايته
اذا انسد باب الرأي وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح من كل وجه
لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا لقوله تعالى فاعتبروا فانه يقتضي
وجوب العمل بالقياس وللحديث المشهور وهو حديث معاذ بن جبل كما مر ومعارضا
للاجماع فان الامة اجتمعت على حجية القياس كحديث المصراة من صريت والمراد
الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة
اللبن روى ابو هريرة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن
ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر فالامر برد صاع من تمر مكان اللبن قل اللبن او كثر مخالف
للقياس الصحيح من كل وجه لان ضمان العدوان مقدر بالمثل صورة او معنى لا صورة
وهو القيمة بالاجماع والتمر ليس بمثل صورة ومعنى ولا قيمة لان القيمة الاصلية
انما هي الدراهم او الدنانير ويظن من هذا المقال تحقير بابي هريرة وليس كذلك
فهو مقدم في العدالة وطول الصحبة مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حتى قال له زر غبا
تزدد حبا اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى
بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين
واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط لتقدم الخبر بل خبر
كل عدل ضابط مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان
التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير
لغير على وجه لا يتغير به المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر حديث حمل ابن
مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين

ان كان حياً وجبت الدية كاملة وان كان ميتاً فلا يجب شيء واجابوا عن حديث
المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم لا لعدم فقه الراوي على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان
الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فلا وجه لرد حديثه وهذا
وان كان فيه حفظ لجانب ابي هريرة ففيه ترك الحفظ لجانب علي وابن عباس وعائشة
رضي الله عنهم فانهم ردوا خبر ابي هريرة الوضوء مما مسته النار كذا في التقرير
ورده في التلويح بقوله وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة الوضوء مما
مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه انتهى وكذا في التحرير
مرجحا لتقديم الخبر على القياس مطلقا وهو قول الاكثر فالحق تقديمه عندنا على القياس
مطلقا كذا قال ابن نجيم وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث وهو من لم
يشتهر بطول الصحبة مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقيل كونه مجهولا كناية عن كونه مجهول
العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين
لم يرو الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان
الاشجعي وغيرهم فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة
في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق
التتبع والاخذ وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سواء طالت صحبته
ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول
وغير عدول كذا في التلويح قيل هذا ليس بكلام حسن فان روى عنه السلف وشهدوا
وعملوا به او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل
الثقات عنه ووافقه القياس فان فات احدهما لا يقبل او سكتوا من الطعن
والرد بعدما اشتهرت روايته عندهم صار حديث ذلك المجهول كالمعروف اي مثل حديث
المعروف اما في الاول فبشهادة اهل المعرفة من اصحاب النبي عليه السلام لانهم لا يتهمون
بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا الحديث دل على انه صح عندهم انه مروي عن النبي عليه السلام

واما

واما في الثاني فلانه لما قبله بعض العلماء المشهورين صار كانه رواه بنفسه وذلك
مثل حديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة ولم يسم لها مهرا وما دخل
بها فقضى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود لانه موافق
للقياس عنده اذ الموت مؤكد كالدخول بدليل وجوب العدة وسر به لما وافق
قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورده علي وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال
على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه مخالف للقياس عنده اذ الفرقة وقعت
قبل الدخول والمعقود عليه عاد اليها سليما فصار كما لو طلقها قبل الدخول بها ولم يسم
لها مهرا ولم يقبل الشافعي بهذا القسم لانه مخالف للقياس عنده كما ذكرنا في قول علي
وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا بمثل ما بينا في قول ابن مسعود وانما يترك
هذا الخبر اذا خالف القياس واما في الثالث فلان السكوت في موضع الحاجة الى
البيان بيان فكان سكوتهم عن الرد دليل الرضا بالمسموع فكانهم قبلوه ورووا عنه
وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد صار مستنكرا اي مستنكرا او منكرا
فلا يقبل حديثه ولا يجوز العمل به على خلاف القياس فصار الحاصل ان الحكم في رواية المعروف
الذي ليس بفقيه وجوب العمل وحمل روايته على الصدق الا ان يكون مخالفا للقياس
من كل وجه والحكم في رواية المجهول انها لا تكون حجة الا ان يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف
او بعضهم روايته ومثال المستنكر حديث بسرة من مس ذكره فليتوضأ فقال البعض
الصحابة ان كان شيء منك نجسا فاقطعه ومثل حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها
اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض لها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم النفقة والسكنى
ورده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد
عين النص لتلي النص وروي السنة وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول
يجوز العمل به في غير القرون اذا وافق القياس ولا يرد به القياس ولم يجب العمل لانه ممن كان
في القرن الاول فالعدالة ثابتة لظاهر الا انه من قرن العدول والفقه صلى الله تعالى عليه وسلم

اي سر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط

فان الحاجة داعية الى بيان البطلان ان كان باطلا لان السلف لا يتهمون بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه تقصير فاذا سكتوا كان ذلك بيانا انه يجوز

خير القرون قرني اي الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول
الصحابة والقرن الثاني التابعون والقرن الثالث تبع التابعين فيترجح جهة الصدق
في خبره باعتبار هذا الظاهر وباعتبار انه لم يشتهر روايته في السلف يتمكن التهمة فيه فيجوز
العمل به ولا يجب لان الوجوب لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف واورد عليه انه لو
وافق القياس كان الجواز بالقياس فما فائدة جواز العمل به واجيب بان فائدته جواز
اضافة الحكم اليه حتى لا يتمكن نافي القياس منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث
واما بعد القرن الثالث فلا يجوز لغلبة الكذب فلم يبق اعتبار في الظاهر (العلوية)
العدالة لانه في القرن الثالث وعندهما لا يجب فهذا الاختلاف اختلاف العهد وانما جعل العقل
حجة بشرائط في الراوي لانه من صفاته وهي اربعة العقل وهو نور او قوة شبيهة
بالنور في انه يحصل بها الادراك فبذلك النور في بدن الانسان وقيل في الراس وقيل
في القلب يضيء او يصير ذا ضوء به او بذلك النور طريق يبتدأ صفة طريق به او بذلك
الطريق نائب فاعل والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها
ظهورها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب من حيث
متعلق بيبتدأ بمعنى المحل والمكان ينتهي اليه اي المحل درك الحواس اي ادراكها يعني
ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس ومن هذا قيل بداية
المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدئ اي يظهر المطلوب للقلب اي للروح المسمى بالقوة
العاقلة والنفس الناطقة كما اذا نظر الانسان الى البناء رفيع يدرك بنور عقله
ان له بانيا لا محالة لا ذا قدرة وحيوة وعلم ونحو ذلك من الاوصاف التي لا بد لبناء منه
فيدركه اي يدرك القلب المطلوب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى
والهامه لا بتاثير النفس وايجابها الدرك للقلب او توليدها فان الافكار معدات
للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى بل العقل دل القلب على معرفة ما غاب
من الحواس والقلب يدرك ذلك اذا نظر وتفكر بتوفيق الله تعالى كالسراج فانه نور يبصر به
العين عند النظر ولا يوجب رؤية ولذلك اشترط في العقل الذي هو شرط في كون خبر الراوي حجة

الكامل

الكامل خبر الشرط منه اي من العقل وهو اي الكامل عقل البالغ دون القاصر منه وهو
اي القاصر عقل الصبي والمعتوه والمجنون لان العقل كان معدوما فيما قبله ثم يحدث
شيئا فشيئا فهو متفاوت بقسمة الله تعالى وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادنى (يعني ما مراده به)
درجات كماله واعتداله لما كان الكمال امرا خفيا اقيم البلوغ الذي هو دليل عليه في الغالب
مقامه تيسيرا عليهما والمطلق من كل شيء يقع على الكامل منه ولان الشيء فلم يقبل خبر الصبي
في نقل الشريعة لان الشرع لما لم يجعل الصبي وليا في ماله لنقصان عقله ففي امر الدين اولى
وكذا المعتوه لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبا فلا يكون داخلا تحت اسم
العاقل مطلقا هذا اذا كان السماع والرواية بعد البلوغ واما اذا كان السماع
قبل البلوغ والرواية بعده يقبل خبر الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا تقدير
في سن التحمل ولا خلل ايضا في روايته لكونه عاقلا فان قيل يقبل رواية العبد وانه لم
يكن وليا في امور نفسه قلنا ذلك لحق المولى لا لنقصان في عقله والضبط هو لغة الاخذ
بالجزم وشرعا ما ذكر المص بقوله سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع شيء يجب
ضبطه ورعايته بان يعرف جهته اليه ويقبل عليه بالكلية لئلا يخرج منه شيء ثم فهمه
بمعناه الذي اريد به يعني باشر ما سمعه ثم حفظه اي الكلام ببذل المجهود والمجهود مصدر
بمعنى الجهد كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل القدرة في حفظه بان يكرر الى ان يحفظ ويجوز
ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير للسامع
او للمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل
بموجبه ببدنه ومراقبته اخراجا عما لا يدري انه اهلا للتبليغ فيعتبر في مراقبته
بعض ما الوا اليه يتذاكره بلسانه ثابتا على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه
متعلق بقوله ثم الثبات عليه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه بل يعتقد اني اذا
تركته نسيته اذ الحزم سوء الظن بنفسه وانما اشترط الضبط لان قبول الخبر باعتبار
معنى الصدق في الخبر وهو لا يتحقق الا بحسن ضبط الراوي ولهذا صح سمع الي اي برد
وهو نوعان احدهما ضبط المتن بصيغته ومعناه من حيث اللغة والثاني ان يضم

الى ذلك ضبط معناه شريعة وهو الفقه اى الدليل وهو المكمل لهما ومطلق الضبط
الذى هو شرط الراوى لا يعرف الا به ولهذا لم يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة
او مسامحة او مجازفة لعدم القسم الاول من الضبط ظاهرا ولهذا افترقت رواية
من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه وهو مذهبنا في ترجيح رواية
على رواية غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه دون غيره وانما شرط سماع الكلام
كما يحق لان الرجل قد ينتهى الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على
المتكلم حجة ليعيد عليه ما سبق من كلامه وقد يرد على السامع بنفسه فلا يرد
نفسه اهلا للتبليغ الشريعة واما يؤخذ الديانة منه حتى يستعيد اول الكلام
من المتكلم ويسمع منه السماع ويفهم منه حق الفهم والعدالة وهي هيئة
راسخة متمكنة في النفس تحملها على الاجتناب عما هو محظور دينه وهو الاصل
الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وخلافه عادل اذا كان مستقيم السيرة
لا يميل عن سنن الانصاف والحق وضده الجور وهو الميل وهي نوعان كامل
وقاصر والمعتبر هنا الكامل وهو رجحان جهة الدين اى ما ظهر بالتجربة رجحانها
والعقل على طريق الهوى والشهوة فيكون ممتنعا بقوة دينه عما يعتقده
محرما في الدين من الشبهات الا انه ليس لكمال الاستقامة غاية لانها تتفاوت
بتقدير الله تعالى ومشيئته فاعتبر في ذلك ما لا يؤدى الى الحرج وتضييع حدود
الشرع وهو اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وهو ادنى العدالة
حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب
لانه لما لا يتحامى من جنس الفسق لا يتحامى الكذب الذى هو نوع من الفسق
دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لانهما يحملانه
على الاستقامة ويزجرانه عما يخالفها ظاهرا الا ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر
يصده عن الاستقامة وهو هوى النفس فان الاصل قبل العقل وانه داع
الى العمل بخلاف العقل والشرع فاذا اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه

كالمعتوه والصبي العاقل فلا يكون عدلا مطلقا والاسلام ولما كان الاسلام والايمان
عبارتين عن معنى واحد عند علمائنا فسره بحقيقة الايمان وهو التصديق
وهو اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه بالضرورة بيانا لما هو معنى الايمان في اللغة الا
انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي كذا في
التلويح والاقرار بالله تعالى هذا الظاهر في ان الاقرار ركن من الايمان وهو قول كثير من الائمة
وفخر الاسلام من الفقهاء ونسب في المواقف الى الجمهور وقال في المسايرة انه منقول عن
ابي حنيفة ومشهور من اصحابه وبعض المحققين من الاشاعرة قالوا ان الايمان
هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركنا
في الباب فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه
والنصوص دالة عليه وعند اكثر الائمة كما في المواقف انه التصديق فقط والاقرار
شرط لاجراء احكام الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا
عند الله تعالى واختاره النسفي في العمدة ووجه في التلويح بانه اوفق في اللغة والعرف
الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق
الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا حتى لو اكره الحربي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا
مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة
الكفر فتكلم بها لم يحكم بردته في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر
فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وذكر تبديل الاعتقاد كما هو
واقع باسمائه يعني لا بحقيقته فان في المواقف حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر و
عليه جمهور المحققين وغيرهم ويجوز العلم بحقيقته خلافا للفلاسفة والغزالي وامام
الحرمين وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع والمراد بالاسم ما يدل على الذات
مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال

وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم من الاحكام والشرط فيه البيان
اجمالا كما ذكرنا يعني ان الذي هو شرط في قبول الرواية هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها
على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر حي الى اخره واشترط الاسلام وان كان الكذب
حراما في كل دين لان ابناء باب الدين والكافر متهم فيه لانه يعادينا في الدين ويسعى لما يهدم
الدين الحق بادخال ما ليس منه فيه فيثبت بالكفر تهمة الكذب ولهذا ردت شهادة الكافر
على المسلم لان العداوة سبب داع الى الكذب لا النقصان في عقله وضبطه والاسلام نوعان
ظاهر وهو ما يثبت بنشوء بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره من ابو الدين من غير
ان يوجد منه اقرار اللسان وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان بان يصف الله تعالى
كما هو باسمائه الحسنى وصفاته العليا والاقرار بالملائكة والكتب الاخره وقبول احكامه وشرايعه
الا ان هذا التفصيل كما يتعذر شرطا لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان صفاته واسمائه
كما هو وانما شرط الكمال بالاجمال وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا وهو ما هو دون ثم
اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره خلاف ما قال بعض مشايخنا بانه ذكر او وصف على سبيل
الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما ذكره ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المومن
على سبيل التلقين فيقال الله تعالى عالم وقادر وكذا وكذا حتى يستلزمه الجواب فاذا قال
بلى فقد ظهر كمال الاسلام وليس المراد بالاستيصاف ان يشرح صفات الله او يبين معنى ايمانه
ما هو وما صفاته فان هذا امر عميق يدق الى العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون
صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المومنون ويقال
اهو كذلك او انشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل
ايمانه ودليله الحديث انه عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال
حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله قال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين
احدهم وكان الاستيصاف ذابه وكما قال الله تعالى اذا جاءكم المومنات مهاجرات
فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان هذا الامتحان من رسول الله صلى الله عليه وسلم
والمسلمين بالاستيصاف على الاجمال اعلم ان امارات الاسلام قائمة مقام البيان

من



من الصلوة بجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا واعلم انه يكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا
كالايمان بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبرائيل وميكائيل
وموسى وعيسى والتورية والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها يكون كافرا
كذا ذكره ابن نجيم ولهذا اي ولان الخبر انما يجعل حجة بالشرايط المذكورة في الراوي
لا يقبل خبر الفاسق لعدم العدالة والكافر لعدم الاسلام والصبي والمعتوه لعدم العقل
الكامل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وافق القياس والقسم الثاني من الاقسام
الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع اي انقطاع المذهب عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو في اصطلاح الفقهاء
والاصوليين ما انقطع اسناده بان يقول الراوي الامام الثقة قال رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم كذا في المنور قال في التلويح اما ذكر الراوي ليس بصحابي جميع الوسايط
فالمسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد
فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل هكذا عند المحدثين وهو اي المرسل
اربعة اقسام الاول ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث ما ارسله
العدل في كل عصر ورابعها ما ارسل من وجه واسند من وجه وهو ان كان من الصحابي
يقبل بالاجماع لان من صحت صحبته مع النبي عليه السلام لم يحمل حديثه اذا اطلق الرواية فقال
قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الا على انه سمعه منه عليه السلام وان احتمل الرواية من غيره كذا
في المنور قال ابن نجيم ان الصحابي اذا قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يكون مرسلا
واذا صرح بانه لم يسمع من النبي عليه السلام وان بينه وبينه رجلا فلا يجوز حمله على السماع
منه عليه السلام والصحابي عند اكثر المحدثين وبعض الاصوليين من لقي النبي صلى الله عليه وسلم
ومات على الاسلام او ارتد وعاد في حياته واما بعد وفاته ففيه نظر والاظهر النفي
وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته متتبعا مدة يثبت معها اطلاق
صاحب فلان عرفا بلا تحديد في الاصح وقيل ستة اشهر وقيل سنة واكثر من القرن الثاني

اي انه بعين والثالث اي انه بعين للتابعين كذلك اي يقبل ويكون حجة عندنا وهو قول مالك واحمد وجمهور المعتزلة وقال الشافعي لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه اخر ولهذا قال قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد ولنا ان المرسل حجة بالنص وهو عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه امر من لا يكون فاسقا وجب القبول لما مر في بيان ان خبر الواحد حجة والارسال ممن دون هؤلاء اي ارسال العدل في كل عصر غير القرون الثلاثة والثالث كذلك اي يقبل عند الكرخي فانه لا يفرق بين مراسيل اهل الاعصار ولهذا من يقبل روايته مسندا يقبل روايته مرسلا للمعنى الذي بيناه خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق والكذب فلا بد من البيان الا ان تروي الثقات مرسله كما رووا مسنده فيقبل واما الرابع وهو الذي ارسل من وجه واسند من وجه فمقبول عند العامة لانه لا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه فقال بعض اهل الحديث انه مردود لان حقيقة الارسال يمنع القبول فشبهته يمنع ايضا احتياطا وقال اكثرهم انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق قال ابن نجيم الطلق يشتمل ما اذا اسنده المرسل او غيره اما الاول فلاحتمال انه سمع الحديث وشك في روايته وهو يعلم السماع يقينا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله في اسناده واما الثاني فلان عدالة المسند تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم القبول لاسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الاخر واما الانقطاع الباطن وهو على وجهين انقطاع لنقصان في الناقل وانقطاع بالمعارضة فان كان لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والضبط والعقل والاسلام فهو على ما ذكرنا اولا يقبل خبره مثل خبر الكافر فانه لا يعتمد على روايته في الاخبار اصلا لظهور العداوة في امر الدين بيننا وبين الكفار والعداوة تحمل المرء على المكابرة وقصد فيما يغير بعدوه وخبر الفاسق فانه ليس بحجة في الدين اصلا لعدم نفي تهمة الكذب بسبب فسقه ويلحق بالفاسق المستور وهو من لم يظهر عدالته ولا فسقه فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى

يظهر

يظهر عدالته وخبر الصبي فانه ليس بحجة كخبر الفاسق فانه في امر الدين يلزم الغير ابتداء ومن لا يلتزم كانه غير مخاطب ويلحق بالصبي المعتوه وهو من اختلط عقله ولم يزل وان لم يقبل خبر المعتوه فخبر المجنون وهو عديم العقل اولى وخبر المغفل وهو الذي يكون به غلبة النسيان فلا يبقى له ضبط للكلام فيلتحق بغلبة النسيان الذي انتقص عقله ويلحق به المساهل وهو المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم فيكون بمنزلة المغفل اذا ظهر ذلك في اكثر اموره وان كان الانقطاع الباطن بالعرض على الاصول هذا هو الوجه الثاني من الباطن وهو الانقطاع بدليل معارض وهو على اربعة اقسام بان خالف الخبر الكتاب كمعارضة حديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى الاستشهاد الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم ودل على عدم قبول الشاهد الواحد مع يمين المدعي فهو مردود منقطع لان الكتاب ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد بالرسول شبهة فكان رد ما فيه شبهة بيقين احق من رد ما لا شبهة فيه او السنة المعروفة اي المشهورة كمعارضته حديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر اذ على المدعى عليه حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد لان كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض او الحادثة بان يكون الحديث شاذا فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى وهو دليل انقطاعه لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما يثبت حكم الحادثة كخبر الجهر بالتسمية وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وخبر مس الذكر وخبر الوضوء من حمل الجنازة لانه لم يشتهر النقل مع احتياج الخواص والعوام الى معرفتها فان قيل جعل هذا القسم من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلنا امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة لدليل وجوب التبليغ او لدلالته على عدالة الناس او يكون معارضة للقضية العقلية

لان الولاية المتعدية فرع للولاية القاصرة [illegible]
ولم يكن له ولاية على نفسه وانما هو محجور عليه
يعمل منفعة

وحاله لو وجد لاشتهر او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اى من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
بان يختلفوا فى حادثة بارائهم ولم يجر المحاجة بينهم بذلك الحديث كان مردودا منقطعا
ايضا اذ كان ذلك الانقطاع لنقصان الناقل فان عدم المحاجة دليل انقطاع الحديث
وزيافته لان الائمة الاصول فى نقل الشريعة لا نتهمهم بترك الاحتجاج بما نقلوا مع استعمال الراى فى موضع
النص غير جائز فلو ثبت النص من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما اختلفوا بارائهم بل
تجري المحاجة بينهم بذلك الحديث فاذا تركوا المحاجة علم ان الحديث منقطع غير متصل هذا
من اقسام انقطاع الخبر بالمعارضة لان اعراض الصحابة يعارض اجماعهم على عدم
قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ والثالث اى القسم الثالث من الاقسام
المختصة بالسنة فى بيان محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او لم يكن
والمراد خبر الواحد ولهذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار
الاحاد لابتنائها على اليقين الذي هو المحل الذي جعل الخبر فيه اى فى ذلك المحل حجة
والمراد بمحل الخبر الحادثة التي ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله وهو ما شرع للنفع
العام عبادة او معاملة او عقوبة سواء كان خالصا او فيه حق العبد ايضا
كحد القذف والقصاص وسواء كان ابتداء عبادة او بناء عليها عند الجمهور وسواء
كان عبادة مقصودة كالاركان الاربعة او تبعا كالوضوء او كان معنى العبادة فيه
تابعا كالعشر او ليس بخالص كصدقة الفطر او دائرا بين العبادة والعقوبة كالكفارات
واما حقوق العباد فان كان المحل من حقوق الله يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط
عدد وتعيين لفظ بل بالشروط التي مر ذكرها وما هو عقوبة يسقط بالشبهات
فخبر الواحد فيه حجة ايضا عند ابي يوسف وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد علم
غالب الظن وهو كاف فى العمل فى اقامة الحدود كما فى البينات فان الزنا يثبت
بشهادة اربعة والسرقة والقذف يثبت بشهادة اثنين ولا يثبت اليقين
بها وكما يجوز اثباتها بدلالة النص والثابت بها فيه شبهة فان ابا يوسف ومحمدا اوجبا
حد اللواطة بدلالة نص الزنا وهو قوله تعالى الزانية والزاني مع وجود الشبهة المخصوصة منه

والعام

٤ ... انتفاعا صاحبه ... او لانه تعالى يتعالى عن ... جزاه وتحويل نفعه والى ... او لانه تعالى وبالعباد ... هو سبحانه ... عن الكل ... نفع العبد ما يتعلق به ... كرمه ... تعالى

والعام المخصوص دليل ظني خرج تخصيصه بالقياس وخبر الواحد فدلالة النص هذا شأنه يكون
ادنى منه ضرورة فيكون ظنيا ضرورة قلنا ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع
الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد
ليس فى هذه المرتبة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء او نجاسته فكذا يثبت
بخبر الواحد بالشرائط المذكورة فاذا اخبر الواحد العدل ان ماء هذا الاناء طاهر او نجس يقبل خبره
خلافا للكرخي فى العقوبات فان الكرخي قال خبر الواحد فى العقوبات لا يكون حجة لان ما يندرئ
بالشبهات لا يجوز اثباته بما فيه شبهة كما لا يجوز اثباته بالقياس واما جواز اثباته بالشهادات
بالنص اذ لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم بخلاف القياس فلا
يلحق به ما ليس فى معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس فى معنى الشهادة لان الشهادة مختصة
وخبر الواحد حديث ولان الشهادة يتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد
والذكورة والحرية والبصر فلا يمكن الحاقه بها بدلالة النص ولهذا لم يوجب ابو حنيفة الحد
فى اللواطة بالقياس على الزنا وان كان كل واحد منهما قضاء الشهوة فى محل محرم خا
من احد المكلفين وعن شهادتهما ولا بالخبر الغريب من الاحاد وهو قوله عليه السلام اقتلوا
الفاعل والمفعول به ويروى فارجموا الاعلى والاسفل وان كان المحل من حقوق
العباد التي كانت مما فيه الزام محض اى من كل وجه كالبيوع والاشربة يشترط فيه
سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود
عليه مسلما واما اذا كان كافرا فلا يشترط الاسلام وكونه غير محدود فى القذف وان لا
يجر بشهادته لنفسه مغنما ولا يدفع عنه بها مغرما وغير جامع العدد وهو رجلان
او رجل وامرأتان فى غير الحدود والقصاص وما لا يطلع عليه الرجال واما فى حد
الزنا فالشرط اربعة رجال وفى بقية الحدود والقصاص رجلان وفى الولادة والبكارة
وعيوب النساء امرأة واحدة للضرورة ولفظ الشهادة فلو قال اعلم او اتيقن
لا تقبل شهادته والولاية اى الحرية فلا شهادة للعبد وقت الاداء ولو كان صبيا او عبدا
او ذا ولد وانما شرط الامور المذكورة لان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة قائمة

بحال اثنين يخبر بما سمعا وشهدا معا الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بخبر بل بخبر ظهر
مزية في التاكيد على غيره مما ليس شهادة فطمأنينة القلب الى قول الاثنين اكثر منه بقول
الواحد ولان التزوير والتلبيس والحيل في الخصومات يكثر فاحتيج الى زيادة توكيد فشرط
زيادة العدد ولفظ الشهادة والولاية تقليلا لها صيانة للحقوق المعصومة بقدر
والامكان فارغ التلويح لان لفظ الشهادة تنبئ عن كمال العلم لان الشهود هو المعاينة والعلم
بشرائط الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع والولاية تتضمن
كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من
امارات الصدق واما العدد فلان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب
الصدق بانضمام شاهد اخر اليه ومع ذلك او من القسم الذي فيه الزام من حقوق العباد
الاخبار بالحرمة بسبب الرضاع في ملك النكاح او ملك اليمين لما فيه من الزام حق العباد
وهو زوال الملك لان ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فانتفاء الحل يوجب انتفاء الملك
والملك من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة من حق الله تعالى قال ابن نجيم لا يثبت الاخبار
بالرضاع الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين لان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال
الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين
بخلاف الاخبار بحرمة اللحم لان حرمة التناول يقبل الفصل عن زوال الملك واعتبر امرا
دينيا وان كان ذلك الحل من حقوق العباد لا الزام فيه كالوكالات والمضاربات
والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار الاحاد بشرط
التمييز او كون المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا او مسلما حتى
اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله وان مولاه اذن له فوقع في قلبه
انه صادق يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره وان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يقبل الهدية من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى يومنا هذا قائمة بعدول او فساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون في
خبر كل مميز يخبرهم بذلك دون العدالة لان اشتراط العدالة في هذه الامور غاية

الحرج

الحرج على ان التعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول
الثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير فكان الضرورة
لازمة هنا وان كان فيه اي في العمل الذي كان حق العبد الزام من وجه دون وجه
كعزل الوكيل وحجر المأذون والاخبار للسيد بجناية عبده وللشفيع بالبيع
والمسلم الذي لم يهاجر واخبار البكر بالنكاح والاخبار بالعيب ووقوع العلم بفسخ
الشركة والمضاربة ووجه كونه الزاما في العزل والحجر والفسخ انه يبطل عمله في
المستقبل وليس بالزام من حيث ان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه والالزام
في البكر نفاذ النكاح عليها المقتضي لمنعها من التزوج في المستقبل وعدمه من حيث
انه يمكنها فسخه وقت الاخبار وفي الشفيع يلزمه سقوط الشفعة على تقدير سكوته
لا على تقدير الطلب وفي السيد على تقدير التصرف في الجاني يلزمه الارش لا على تقدير
عدمه والمسلم الذي لم يهاجر يلزمه القضاء على تقدير عدم الاداء لا على تقديره
يشترط فيه احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط
عند ابي حنيفة رحمه الله عليه فلا يقبل خبر الفاسق والمستور الواحد عملا بالشبهين
لان شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه عدمه يوجب العدم فقلنا باشتراط
احدهما وقالا لا يشترط الا التمييز لانه من المعاملات والخلاف في الفضولي اما الوكيل
والرسول فلا يشترط فيهما الا التمييز لان عبارتهما كعبارة الموكل والمرسل
والفرق بين الوكيل والرسول في اللفظ مثل ان يقول وكلتك بكذا او يقول ارسلتك
الى فلان بكذا او القسم الرابع من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة في بيان
نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام
لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه اعتقاد الحقية فيه والانقياد
باوامره قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ذكر
المحققون ان النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول
فلا فرق لكن الاكثر المشهور الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه كذا نقل

كما اذا اقر بعد البيع بان في هذه العين عيبا واقدم على شرائه فانه يكون رضى بالعيب وان كان فاسقا
منه

عن المباشرة وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات
الحدوث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات منحوتة
ودعوى زرادشت اللعين ومسيلمة وماني وغيرهم النبوة لعدم آيات التصديق
والنبوة لا تثبت الا بمعجزة يفرق بها الصادق عن الكاذب وحكمه اعتقاد البطلان
له والاشتغال برده باللسان او باليد بحسب الامكان وقسم يحتملهما اي الصدق والكذب
على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله فيمنعانه
عن الكذب ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكم هذا القسم التوقف
فيه لانه استوى الجانبان فيه في الاحتمال وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر وهو
هذا النوع كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فان جانب صدقه يترجح لظهور غلبة عقله
ودينه على هواه بانتهائه عما يوجب الفسق كما يترجح جانب الكذب اذا شهد الفاسق
ورد القاضي شهادته فانه يترجح جانب الكذب لفسقه وحكمه العمل به لا عن
اعتقاد بحقيته ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء
وذلك اي طرف السماع اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان
منها في نهاية العزيمة واحدهما احق من الآخر وقسمان شبيهان للرخصة وهو ما يكون
من جنس الاسماع بان يقرأ على صيغة المجهول وفي بعض النسخ على صيغة المخاطب
على المحدث بكسر الدال من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول المستفهم اهو كما قرأت
فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه فقال عامة اهل الحديث
ان قراءة المحدث عليك احق لانه طريقة الرسول وهو ابعد من الخطأ والسهو وهو المطلق
من التحدث والمشافهة فانه اذا قال حدثني فلان بكذا يفهم منه انه سمع منه وقال ابو ح
قراءتك على المحدث اقوى واحق من قراءته عليك وان كان ذلك احق لرسول الله لكونه
مأمونا من السهو والغلط بخلاف غيره اما القسمان الشبيهان فما اشار اليه بقوله او يكتب
المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني
يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء

وذكر

ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره اي الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم
ويذكر متن الحديث ثم يقول المحدث اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به
عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغائب كالخطاب وكذا الرسالة
على هذا الوجه اي الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول
المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكره
اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد فاذا ثبت عند المرسل
اليه كتاب فلان او رسالة فلان حلت له الرواية لان الكتاب ممن بعد كالخطاب
ممن دنى والرسول كالكتاب بل اقوى لان الرسول ينقل كلام المرسل وهو ينطق
والكتاب لا ينطق الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا بتبليغ الرسالة
الى الناس كافة وبلغه مرة بالخطاب ومرة بالكتاب واخرى بالرسالة وكتاب الله
اصل الدين وقد وصل الينا بالكتاب فيكون كل من الكتاب والرسول حجة بشرط
اذا ثبتا بالحجة بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان المحدث على ما عرف في كتاب
القاضي الى القاضي وعند العامة لا حاجة الى البينة بل يكفي ان يكون المكتوب اليه
عارفا بخط الكتاب ويغلب على ظنه صدق الرسول والمختار في الوجهين الاوليين
ان يقول السامع حدثني فلان لان ذلك استعمل في المشافهة وفي الوجهين الآخرين
ان يقول اخبرني لان الاخبار هو الاعلام واما التحديث فمختص بالمشافهة ولا
مشافهة ولكنه اخبر بالكتاب والرسالة او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه
كالاجازة وهو ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك وبين اسناده والمناولة
وهو ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي من
شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تأكيد للاجازة لان
مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة
ويجوز الاجازة للمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له

ان كان عالما به اي بما في الكتاب او له اجازة بروايته فتصح الاجازة والاداء وان
كان جاهلا به فلا تصح الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب
القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة
من غير علم به من الفساد ما فيه وايضا فيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا
امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج وطرف الحفظ من الاطراف الثلثة وهو نوعان
والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء وهذا مذهب ابي حنيفة
في الاخبار والشهادات ولهذا قلت روايته وهو طريق الرسول عليه السلام فيما يبلغه للناس
قال الفقيه ابو الليث ضيق ابو حنيفة في الرواية حتى قلت رواية الاخبار مع كثرة
سماعه وانه سمع من الف ومائتي رجل والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه
وتذكر ما كان مسموعا له يكون حجة وكذا ان يرى سوادا كان خطه او خط رجل معروف
او مجهول لان المقصود انما هو السماع فاذا تذكر ان مسموعه صار كانه حفظ من وقت السماع
الى وقت الاداء لان التذكر كالحفظ والا اي وان لم يتذكر عند النظر فيه فلا عند ابي حنيفة
اي فعند ابي حنيفة لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكرة فالكتاب للقلب بمنزلة
المرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم
يتذكر به علما وعندهما وعند الشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها وطرف الاداء
وهو نوعان والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة
ان ينقل بمعناه او ان يؤدي بعبارته معنى ما فهم عنده كما هو فهذا جائز عند عامة
العلماء ومنهم الحسن البصري والشعبي والنخعي والشافعي وقال بعض اهل الحديث
لا يجوز له نقل بالمعنى وهو قول ابن سيرين وقيل هو اختيار ثعلب من ائمة اللغة لقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم
رغب في مراعاة اللفظ المسموع لان الاداء كما سمع هو اداء لفظ المسموع ولان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم وسابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن

مما

من الزيادة والنقصان وحجة العامة قوله عليه السلام اذا اصبتم المعنى فلا بأس
واتفاق الصحابة على قولهم امرنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بكذا ونهانا عن
كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الامر والنهي و
اما الحديث فان من اداه تمام معنى كلام الرجل يوصف بانه اداه كما سمع وان اختلف
اللفظ كما في الترجمان فان لغة المترجم غير لغة المترجم ويقال اداه كما سمع والحاصل
ان السنة في هذا الباب على اقسام اوجه محكم وظاهر ومشكل ومشترك ومجمل فان كان
الحديث محكما لا يحتمل غيره او لا يحتمل الا معنى واحدا فان المراد بالمحكم هنا ما
اتضح معناه بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة يجوز نقله بالمعنى
لمن له بصيرة وعلم في وجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما
وضع له لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقل بعبارة اخرى يؤدي معناه كنقل
تعدد المجلس قال فخر الاسلام لانه اذا كان محكما امن فيه الغلط على اهل العلم في النقل
رخصة وتيسيرا وان كان ظاهرا معلوم المعنى يحتمل غيره اي يحتمل غير ما ظهر منه معناه
كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
لانه يقف على ما هو المراد به فيقع الامن من الخلل بمعناه اذا نقله بعبارة اخرى
وغير الفقيه المجتهد ربما ينقله بلفظ لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
من الخصوص او المجاز وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان
جمة وبعبارة اخرى بان يكون لفظا يسيرا جامعا لمعان كثيرة لا يقدر غيره على
تادية تلك المعاني بعبارته كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله جرح العجماء
جبار وقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله الغرم بالغنم ونحو ذلك فقد جوز
بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذي بيناه في الظاهر والاصح انه لا يجوز نقله
بالمعنى لاحاطة الجوامع لمعان يقصر عنها عقولنا وكل مكلف بما في وسعه وفي وسعه
نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمعه منه بيقين وليس في وسعه نقل معناه
بعبارة نفسه لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان مخصوصا بها لانه عليه السلام قال اوتيت بجوامع

الكلام او خصصت بها او المشكل او المشترك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا
لان المراد لا يعرف مثلهما الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره
كالنص او المجمل او المتشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه لا يوقف على معناه فكيف
ينقل بالمعنى ما لم يقف على المعنى لا يجوز نقله بالمعنى للكلام الجامع وغيره لما بينا
فصل في الطعن الذي يلحق الحديث والمروي عنه والطعن اما من الراوي
او من غيره والاول على اربعة اوجه الاول ان المروي عنه وهو الراوي اذا انكر
الرواية انكار جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكار موقوف بان قال
لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل بلا خلاف واما
في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به وذهب الشافعي ومالك
الى انه لا يسقط العمل به مثال الحديث الذي انكره المروي عنه ما رواه سليمان بن موسى
عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله تعالى عنها ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال
ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فانه ابن جريج سال الزهري
عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لانكار الراوي وعمل به محمد
والشافعي مع انكار الراوي او عمل الراوي بخلافه فان عمل بخلاف الخبر بعد الرواية فهو
خلاف بيقين اذ لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر يوجب سقوط العمل به لانه لا يخلو اما
ان يفعل ذلك لانه عرف نسخه او نسيه او غفل عنه او فعل عمدا فان عرف نسخه فلا يجوز
العمل لان العمل بالمنسوخ حرام وكذا ان نسي او غفل لان رواية المغفل والناسي ساقطة
وكذا ان فعل عمدا لانه يصير به فاسقا ورواية الفاسق مردودة وذلك مثل حديث
عائشة رضي الله تعالى عنها ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ايما امراة نكحت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر وهو غائب
بغير اذنه فعملها بخلاف الحديث تبين النسخ ومثل حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا فانه قد صح عنه فتواه
انه يطهر بالغسل ثلثا فحملناه انه عرف انتساخه او علم ان مراده عليه السلام الندب فيما

وزاد

الثلث وان كان ان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ العمل
انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا وقد جاء الحديث ولا يسقط العمل به
اما في الاول فيحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان سمع الخبر فلما بلغه الخبر
تركه واما في الثاني فيحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان يبلغه الحديث حملا لحاله
على الصلاح ما امكن وتعيين الراوي بعض محتملاته اي محتملات الحديث بان
كان لفظ الحديث عاما فحمله على معنى خاص او مشتركا فحمله على احد معنييه لا
يمنع العمل به اي بظاهره لانه انما فعل ذلك بتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره
اذ الحجة هو الحديث وبتاويله لا يتغير هذا الحديث فبقي معمولا به على ظاهره وذلك
مثل حديث ابن عمر ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
والحديث يحتمل تفرق الابدان والتفرق بالاقوال بان يوجب احد المتبايعين
البيع ثم افترقا قبل قبول الاخر وحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم نعمل بتاويله
لان الحديث في احتمال كل واحد منهما كالمشترك والاشتراك لغة لا يسقط بتاويله
والامتناع اي امتناع الراوي عن العمل به اي بالحديث وترك العمل به مثل العمل بخلافه
حتى يخرج الحديث به من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل
بخلافه حرام وذلك مثل حديث ابن عمر ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يرفع يديه عند
الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين
فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك ابن عمر رفع اليدين عند الركوع دليل
على انه عرف انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا
لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي الا اذا
وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب والعداوة
كطعن الملحدة في اهل السنة والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب الشافعي على بعض
اصحابنا المتقدمين اعلم ان النوع الثاني من الطعن ما يلحق بالحديث من غير
رواية وهو على وجهين احدهما ان يكون الطعن من الصحابة وهو على ضربين

احدهما ان لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن كما روي ان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد صح ان عمر نفى رجلا فلحق بالروم
وارتد فحلف ان لا ينفي احدا ابدا ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف وقال علي كفى
بالنفي فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهما لان اقامته مفوض الى الائمة ومبنى
الحد على الشهرة وعمر وعلي من ائمة العدول فيبعد ان يخفى الحديث عليهما فقد تلقينا
الدين منهم فوق ما تلقيناه من غيرهم بخلاف الخبر على انه منسوخ وثانيهما ان يكون من جنس
ما يحتمل الخفاء عليه فخلافه لا يوجب جرحا فيه لاحتمال انه خالفه لانه لم يبلغه كما روي
عن ابي موسى الاشعري انه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم يوجب
ترك العمل بحديث الوضوء على من قهقه في صلوته جرحا حتى عملنا به لان ذلك من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والوجه الثالث ان يكون الطعن من ائمة الحديث
وهو ضربان مبهم ومفسر بما هو جرح والمفسر اما ان يكون مجتهدا فيه كشرب النبيذ واللعب
بالشطرنج او متفقا عليه والمتفق عليه اما ان يكون ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان
او بالتعصب والعداوة اما الطعن المبهم من ائمة الحديث مثلا ان يقول هذا الحديث
غير ثابت او منكر او مجروح او رواته متروك الحديث او غير العدل فلا يكون جرحا عند
الفقهاء لان العدالة باعتبار ظاهر الكلام ثابتة لكل مؤمن خصوصا في القرون
الثلثة فلا يترك العدالة الظاهرة بالطعن المبهم لجواز ان يعتقد الجارح
ما ليس بجرح جرحا الا ترى ان الشهادة اضيق من الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية
ثم الطعن المبهم من المدعى عليه والمزكي لا يكون جرحا ولا يمنع العمل بالشهادة فهنا
اولى وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح العدل والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف
والموافق الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل
جرحه المبهم والا فلا وان فسره بما لا يصلح جرحا لا يقبل ثم فرع على تفسير الطعن بما لا
يصلح جرحا انه لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة من المشتري وفي
اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال مثل ان

ان يقول حدثني فلان او عن فلان من غير ان يتصل الحديث بقوله حدثنا واخبرنا
ويسمونه عنعنة وانما لا يكون جرحا لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس
بجرح فشبهته احق قال ابن الصلاح التدليس قسمان احدهما تدليس الاسناد وهو
ان يروي عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهما انه سمعه منه او عمن عاصره ولم يلقه موهما
انه لقيه وسمعه منه ثم قد يكون بينهما واحد وقد يكون اكثر ومن شانه انه لا يقول
في ذلك اخبرنا فلان ولا حدثنا وما اشبههما وانما يقول قال فلان او عن فلان
ونحو ذلك وهذا القسم مكروه جدا ذمه اكثر العلماء والقسم الثاني تدليس
الشيوخ وهو ان يروي عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكنيه او ينسبه او يصفه
بما لا يعرف به كيلا يعرف انتهى بعبارته والتلبيس هو ان يذكر الراوي شيخه مثلا
بكنية تشترك وغيره او يذكره بصيغة غير مشهورة ولا يذكر اسمه ونسبه حتى لا يعرف
مثل رواية سفيان الثوري بقوله حدثنا ابو سعيد من غير بيان يعلم انه ثقة
او غير ثقة فوجه الكناية ان الرجل قد يطعن فيه بباطل وقد يروي عمن دونه
في السن او قرينه او هو من اصحابه وذلك صحيح عند الفقهاء وان طال سنده
فيكني عنه صيانة من الطعن بالباطل وصيانة للطاعن من الوقوع في الغيبة
واختصارا للكلام وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر وبالارسال لما بينا
انه دليل تاكيد الخبر واتقان الراوي في السماع من غير واحد وهو الطعن بسبب تجنيد
وركض الدابة او حثها على العدو او السير فهذا لا يصلح جرحا لان السباق بالخيل
والاقدام مشروع ومندوب فيتعود به المرء على الجهاد والنزاح فانه مباح شرعا
اذا لم يتكلم بما ليس بحق ولم يكن الحبطا جائز فان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان
يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن او صغر سن الراوي وقت التحمل فان كثيرا
من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر فعلم انه لا يقدح
اذا ثبت الاتقان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما هو
من شرائط الراوي وعدم الاعتياد بالرواية لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون

قوله (ان حدثنا) [illegible]

[illegible]

فيه

انقادا مما لم يكن اعتناء الرواية اكثر من انقادا مما اعتناء الرواية وابو بكر رضي الله
ما اعتناء الرواية ولا يطعن بذلك الطعن في حديثه بهذا السبب وقبل النبي صلى الله عليه وسلم
خبر الاعرابي برؤية هلال رمضان ولم يكن اعتناء الرواية واستكثار مسائل الفقه
فان ذلك دليل حسن الضبط وقوة الحافظة فكيف يصلح طعنا فصل
في التعارض وقد يقع التعارض بين الحجج الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب
والسنة فيما بيننا لا في نفس الامر لان التعارض والتناقض لا يقع بينها
حقيقة لان ذلك من امارات العجز والله تعالى عن ان يوصف بالعجز لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ وبالتاريخ فتوهمنا التعارض وفي الواقع لا تعارض فاذا
ورد تعارض صورة حمل على نسخ احدهما الاخر فان علم التاريخ كان المتأخر
ناسخا والا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فلا بد
من بيان التعارض فنقول المعارضة لغة المقابلة على سبيل الممانعة وقيل
التمانع وشرعا المقابلة بين الحجتين المتساويتين على سبيل الممانعة في ثبوت
الحكم لا الدليل كذا في المنور قال في التلويح تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي
فتحة احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بوصف وهو تابع والمنا
لغة ابطال احد الشيئين بالاخر وشرعا ابطال احد الحجتين بالاخرى وركن المعارضة
تقابل الحجتين على السواء اي المتساويتين لا مزية تأكيد لقوله على السواء او لا فضل
ولا زيادة لاحدهما على الاخر في حكمين متعلق بتقابل متضادين اي يكون التقابل
على وجه توجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى والمراد بركن المعارضة ما يقوم
المعارضة وهو مجموع اجزائها فان ركن الشيء ما يقوم به اعم من ان يكون بجميع الاجزاء
او بعضها كذا في التقرير وبالحجتين المتساويتين يقوم المقابلة اذ الضعيف لا يقابل
القوي كالنص مع القياس وشرطها اي المعارضة اتحاد المحل اذ لو اختلف المحل جاز
اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في محل كالاجنبية والحرمة في الام واتحاد الوقت
لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقتين كالحيوة والموت في شخص واحد في وقتين

وكرمة

وحرمته الخمر بعد حلها والمراد باتحاد الوقت اتحاد زمان ورودهما كذا في التوضيح وليس المراد
ان التعارض موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام
العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما
المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم
غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في
ذلك الوقت كان تناقضا بل المراد ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى
مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولكن
ان الدليلين المتنافيين لا يصدران من الشارع الا كذلك مع تضاد الحكم كالتحريم
والتحليل والاثبات والنفي اورد عليه انه جعل اولا داخلا في الركن فكيف جعل
من الشرط مع التنافي بينهما واجيب بان التضاد بين الحكمين من شروط لا محالة
وذكره في الركن باعتبار ظرفيته للتقابل يعني ان التقابل يكون في حكمين فصار ذلك
نوعا من المحل لان الحكم محل التقابل والحال شرط كذا في التقرير ثم التعارض لا يقع
بين القطعيين لان موجب القطعي ثابت لا محالة فاذا تعارض القطعيان لزم وقوع
المتنافيين وهو ممتنع ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض
فلا يكون الا بين الظنيين ثم اعلم انه اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على
انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما
بما هو بمنزلة الوصف التابع كما اذا كان خبر الواحد الذي يرويه واحد عدل فقيه مع خبر الواحد
الذي يرويه عدل غير فقيه او لم يكن كالنص مع القياس ففي الصورة الاولى معارضة
ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة ولا ترجيح
لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخريين ان يعمل بالاقوى
ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما في الصورة الاولى
اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض
بين اية واية او لا كالتعارض بين اية وايتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين

فان وجدت ايضا من قبيل التساوي بين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الواحد
الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء
وان كان ما بين ايتين او قرائتين او سنتين قوليتين او فعليتين او مختلفتين او اية وسنة
في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا
كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل التعارض التساوي
بل المتقدم راجح وان لم يعلم فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحال او
الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين ويصار ان امكن المصير من الكتاب الى السنة
ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يتقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
الدليلين وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما
التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل اخر قطعي من نص
او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول
الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعند
من اوجب تقليد الصحابي يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح
التقويم من انه وقع التعارض بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابي وان وقع
بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي وحكمهما اي حكم
المعارضة بين الايتين المصير الى السنة نظيرها قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن
وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على
المقتدي لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير والثانية تنفي وجوبها لانه اذ الانصات
لا يمكن مع القراءة وانه ورد في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فتعارضتا
فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين
السنتين المصير الى اقوال الصحابة ان وجدت عند من يوجب تقليد الصحابي ولو لم
يدرك بالقياس او الى القياس ان لم يوجد قول الصحابي او وجد وتعارض القولان
ونظيره ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف

كما

كما يصلون ركعتين بركوعين وسجدتين وما روت عائشة صلاها ركعتين
باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات الا ان
التعارض بين الجنسين متى ثبت تساقطا لامتناع العمل بهما لوجود التنافي
بينهما ولا امتناع العمل باحدهما معينا لعدم الاولوية فوجب المصير الى ما بعدهما
من الحجة وشرعت الحجة على هذا الترتيب اعلم ان قولهم يصار الى السنة في تعارض
الايتين والى القياس في تعارض السنتين ليس ترجيحا بالاكثر ليلزم عليه لزوم
الترجيح بالمائل وقد صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها وانما معناه
ان التعارض يوجب التساقط ويقع العمل بالمتأخر الاخر والى هذا اشير بكلام الامام
السرخسي وعند العجز عن المصير الى دليل اخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا
بان يكون التعارض بين القياس واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول
اي يجب تقرير الحكم على الاصل وهو ابقاء ما كان على ما كان يعني يتقرر الحكم على ما كان
عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل اي الاثار في حله
وحرمته المستلزمين لطهارته ونجاسته وتعارض اقوال الصحابة اما تعارض السنن
فانه روي انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وروي انه عليه السلام كل من سمين
مالك لمن قال لم يبق من مالي الا حمرات واما تعارض اقوال الصحابة فانه
روي عن ابن عمر انه نجس وعن ابن عباس انه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا في هذا
لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وهذا لانه لا يمكن اعتبار لعابه باللحم لان في لعابه
ضرورة لكونه الان مخالطا به ولا بعرقه لان الضرورة فيه اكثر فوجب تقرير الاصول
فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به او بالتعارض فقلنا ان سؤر
الحمار طاهر كعرقه ولبنه ولم يزل به اي بسؤر الحمار الحدث اي لا يطهر به ما كان نجسا
لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين قبل استعمال فلا يزول بالشك
للتعارض اي لتعارض الدليلين وقد حكوا خلافا في ان الشك في الطهارة
او الطهورية او فيهما جميعا وصحح الشيخ وفي التلويح انه لا خلاف في المعنى لان الشك

في الطهورية اما انه شاك في الطاهرية ووجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة
بها قطعا ويسقط فرض الصلوة عنه بيقين وليس المراد بالضم الجمع بينهما في صلوة
واحدة فانه لو توضا به وصلى ثم تيمم واعادها صح ويسقط الفرض عنه باحدهما فان
كان الطهر للسؤر صحت به ولغت صلوة التيمم والا صحت بالتيمم ولغت صلوة السؤر
كذا في فتح القدير وسمي سؤر الحمار مشكلا لهذا التعارض الدليلين لانه مختلف
اشكال لان السؤر يشبه الماء المطلق من وجه لانه يجب استعماله ويشبه ماء الورد من
وجه لانه يجب على المتوضي به التيمم لا انه يعني به الجهل اذ لا يعني بهذه العبارة ان حكمه
مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال
وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه وقع في
اشكال لا ان يعني ويراد به الجهل وكذا المفقود لانه تعارض دليلا حياته ومماته
فجعل حيا في ماله فيبقى ميتا في مال غيره ومثل هذا الحكم كثير وسمي مشكلا لاشتباه
الدليل لا ان يعني به الجهل واذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا
بالتعارض كما يسقط النصان ليجب احتى يجب العمل بعده بظاهر الحال اي بعد ليس
بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه واستصحاب الحال ليس بدليل فلا يجوز العمل به
وانما لم يسقطا به او في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما
فلا يصح عملا باحدهما مع الجهل وفي القياسين ليس التعارض لجهل محض لان المجتهد
في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول
فكل واحد دليل في حق العمل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احدهما حق بيقين
عند الله تعالى وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطا فان امكن
ترجيح احدهما على الاخر بقوة في احدهما يعمل بالراجح والا فيعمل بايهما شاء
بشهادة قلبه لان القلب للمؤمن نور ايد يدرك به الحق كما جاء في الحديث اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وليس وراء القياس حجة يصار اليها ولا يجوز العمل
باحدهما بغير تحر ونظيره اذا كان مع المسافر انا آن في احدهما ماء طاهر وفي الاخر

وانما شرط شهادة القلب لان الحق واحد عند الله تعالى والتعارض انما لا يتقاعد بحجة في حق اصابة الحق وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن والدليل لا يرجع الا
كذا في التلويح

بجس

بجس ولا يجوز الطاهر من النجس فانه يتركه للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور
مطلق عند العجز من استعمال الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة
الى التحري في حق الطهارة فلم يجز العمل بالتحري بل يجب المصير الى الخلف وهو التيمم وفي حق
الشرب لا يجد بدا لا يصير اليه في تحصيل مقصوده فلا ان يصير الى التحري لتعيين احدهما للشرب
لتحقق الضرورة والتخلص من المعارضة على اربعة اوجه بالاستقراء كان ينبغي الاقتصار
على الثلثة الاخير كما في التنقيح واما ان لم يتساويا فلم يوجد التعارض اصلا
لان ركنه تساوي الحجتين اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا ولا يستويا
في القوة وذلك بانتفاء الركن وهو الاعتدال بين الدليلين فلا يتحقق التعارض
حقيقة وان كان موجودا ظاهرا مثل الحكم بمعارضة المجمل حتى لو استدل بجواز
بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى واحل الله البيع لا يجوز استدلاله للمعارضة بقوله تعالى
وحرم الربوا لانه مجمل ومثاله بالكتاب وبالمشهور من السنة بمعارضة خبر الواحد كما
بيننا في حديث القضاء بالشاهد واليمين انه يخالف الكتاب والسنة المشهورة او من
قبل الحكم هذا يرجع الى انتفاء الشرط الحقيقة لان الاختلاف في الحكم يوجب الاختلاف
في المحل بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى اي الاخرة كاية اليمين
في سورة البقرة والمائدة لان التعارض انما يكون بتدافع الحكمين فاذا كان ذ
الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر لا يتحقق التدافع فلا يثبت التعارض وبيان ذلك
في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان التعارض ثابت بين هذين النصين ظاهرا في
يمين الغموس لان الغموس مما كسب القلب اي القصد فكانت اية البقرة مثبتة للمؤاخذة
في الغموس واية المائدة نافية لها لانها غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد
اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق لان العقد عبارة عن عقد الشيء وهو القلب
فكان الغموس داخلا في هذا اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اي فائدة اليمين

المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس ولكن التعارض يندفع باعتبار
الحكم فان المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا وكان المؤاخذة الا
المنفية فيها في الدنيا ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلق المؤاخذة وهي في دار الجزاء
لانها خلقت للجزاء فاما الدنيا فقد يؤاخذ فيها ليكون تمحيصا له عن المعاصي وقد لا يؤاخذ خذ
استدراجا فبهذا تبين ان الحكم الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في الاخر ولما
بطل التدافع بهذا الايجاه (?) ان يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي فانه حمل العقد
على عقد القلب وهو القصد ليطابق قوله بما كسبت قلوبكم وحمل المؤاخذة المبهمة المجملة
على المؤاخذة المفسرة في المائدة او من قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة
كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فبينهما تعارض ظاهر لان حتى للغاية
والاطهار الاغتسال والطهر انقطاع الدم والتشديد يقتضي حرمة القربان الى غاية
الاغتسال والتخفيف الى غاية الطهر وبعد حصول الطهر يحل القربان سواء حصل الاغتسال
او لا وبين امتداد حرمة القربان الى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع
الدم منافاة ولكن التعارض يندفع باختلاف الحالين فيحمل قراءة التخفيف على ما
اذا كانت ايامها عشرة وهو الانقطاع التام الحقيقي الذي لا تردد فيه لان الحيض
لا يزيد على العشرة وقراءة التشديد يحمل على ما اذا كانت ايامها اقل من عشرة لان
المعتبر في المذكور لما بان الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت
صلوة لاحتمال ان يعود الدم ويكون ذلك حيضا فاحتيج الى الاغتسال ليترجح جانب
الانقطاع على عدم الانقطاع كذا في المنور ظاهر هذا يشعر بان الحل مستفاد من قوله
حتى يطهرن فقط لا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا
والنهي قد انتفى فيبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فيعتبر من عدم دفع الاباحة
الحل بانها اياه كذا في التلويح او من قبيل اختلاف الزمان تحقيقا او تقديرا
فيكون الثاني ناسخا للاول كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فانها نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم

ويذرون

[illegible]

ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فيقع التعارض ظاهرا
في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود من شاء باهلته المباهلة ان سورة
النساء القصرى وما فيها وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن هذه الآية نزلت بعد التي في
سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية محتجا به على علي رضي الله عنه فان عليا
يقول انها تعتد بابعد الاجلين جمعا بينهما فجعل ابن مسعود المتأخر دليل النسخ وجعل
اخرهما اولى امده لا انه وليس هذا قسما اخر خاصا كما توهم لانه نوع من اختلاف الزمان
كالحاظر اذا تعارض المحرم والمبيح او الحلال اذا اجتمعا كما روي ان عليه السلام نهى عن اكل
الضب وروي انه عليه السلام رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين او وجودهما
في زمان واحد مستحيل لاستحالة اجتماع الضدين في زمان واحد فيجعل الحاظر اخرا ناسخا
للمبيح لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال وتقليلا للنسخ
لان الحاظر لو كان اولا لكان ناسخا للمبيح ثم يكون المبيح ناسخا للحاظر فيتكرر النسخ
نسخ الاباحة الاصلية الثابتة ابتداء بالحاظر ثم نسخ الحاظر بالمبيح واذا كان المبيح
اولا والحاظر اخرا لا يتكرر فكان الاخذ بعدم التكرر اولى لكونه متيقنا وكون التكرر
محتملا قال صاحب التنقيح لا نم ان الحاظر لو كان متقدما لكان ناسخا للمبيح فانه انما يكون
ناسخا لو ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم وكون
الحاظر ناسخا لذلك المبيح لكن ورود ذلك المذكور غير مسلم فتقدم قوله تعالى خلق لكم ما في
الارض جميعا على النص المحرم والنص المبيح غير مسلم على الاطلاق وفي جميع الصور
فلا يكون الحاظر ناسخا لان المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا والاباحة الاصلية يحكم بها
ليست حكما شرعيا فلا يكون المحرمة بعده نسخا ويمكن الجواب عنه بان المكلف اذا انتفع
بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار يدل
على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب فثم
لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع

المباهلة الملاعنة على الكاذب

ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد
فعلينا بتكرر النسخ تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة
على نفس التغيير فلا يثبت بالشك وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على
قول من جعل الاباحة اصلا ولا نقول بهذا لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من
الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا
فان الاباحة كانت ظاهرة في هذه الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة و
ذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرايع في ذلك الزمان
ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد على شيء من الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور
وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد المحرم ولا المبيح ثم شرع في بيان المخلص من
المعارضة بوجه اخر فقال والمثبت اي المعترض على الاصل الذي يثبت امرا عارضا عليه
اولى من النافي اي المبقي ما كان عليه على ما كان يعني الامر الذي يبقي الحكم على الامر الاول وينفي
الامر العارض وان لم يكن في لفظ نفي عند الكرخي مطلقا اعلم ان مشايخنا اختلفوا
فيما اذا كان احد النصين مثبتا والاخر نافيا فقال الكرخي المثبت اولى لان المثبت
اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني على الظاهر ولانه لو جعل
النافي يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت
يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل التعديل اولى وايضا ان المثبت
مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وقد اختلف اصحابنا المتقدمون
في مثل ما روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
وما روي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا مبقي على الامر الاول لانه لا خلاف ان
زوجها كان عبدا في الاصل واصحابنا اخذوا بالمثبت وهو رواية من روى ان
زوجها كان حرا حين اعتقت وهذا يدل على ان المثبت اولى وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم
تزوج ميمونة بسرف وهو حلال وروي انه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات
ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل المعترض على الاحرام وعملا

اصحابنا

اصحابنا بالنافي وهو رواية من روى انه تزوجها وهو محرم لانه يبقي ما كان على ما كان
وعند عيسى بن ابان رضي الله عنه المثبت كالنافي يتعارضان وانما يطلب الترجيح من وجه
اخر وقد ورد في بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج
الى بيان ما هو الحق من كلام الكرخي وابن ابان والى بيان ضابطة في تساويهما وترجيح
احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان
تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر والاصل فيه ان يتبين
المثبت او النافي ان النفي اي للنفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل
كالاثبات بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا
على الاستصحاب الذي ليس بحجة كما قال محمد في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انه كان يقول
المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى ولكني لم اسمع الزيادة فالقول قوله
وان شهد شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري انه قال
غير ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله وان شهدا انه قال ذلك ولم يقل غيره
قبلت ووقعت الفرقة قال فخر الاسلام فقد قبلت الشهادة على محض النفي لان هذا نفي طريق العلم
به ظاهر لان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيئا او لم يزد لان ما لا
يسمع فليس بكلام والحاصل ان النفي اذا احاط به علم الشاهد يقبل الشهادة عليه والا فلا
او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا
على الاستصحاب لكن عرف ان الراوي للنافي اعتمد دليل المعرفة ولم يبن خبره على الظاهر الحال
كان النفي مثل الاثبات في النفوذ فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه اخر كما قال ابن
ابان وان لم يعارضه شيء عمل به كالاثبات كطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته والا فلا
او وان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات
فلا يعمل به لو انفرد ولا يعارض الاثبات والحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول
ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفتيش ان المخبر بنى
الاخبار على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون

محتملا وقد علم بالتفحص من حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالاول اولى مثل الاثبات
في القوة والثالث والرابع لا يكونان مثله بل يكون الاثبات راجحا اعلم ان النفي اذا تواتر
يقبل مطلقا لانه لو لم يقبل يلزم تكذيب الضروريات وهي لا تحتمل التكذيب كذا في البزازية
فالنفي فيما نحن فيه مما لا يعرف في حديث بريرة تفريع على ما مهده من الاصلين فقوله
النفي في مسلكين ومثبته في مسلكيهما فذكر مسئلة منها لو اعتقت الامة وزوجها حر
فان لها خيار العتق عندنا كما اذا كان زوجها عبدا ولا خيار لها عند الشافعي
والاختلاف مبني على الاختلاف في زوج بريرة وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد هذا ناف لانه يبقيه على الامر الاصلي اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق
فهي لم تتغير بعد هذا النفي لا يدرك عيانا بل ابقاء لما كان مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو
ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
حر فرجحنا المثبت في حديث بريرة لانه ليس من جنس ما يعرف بدليله ولا هو مما يعتمد الراوي
دليل المعرفة والنفي في حديث ميمونة بيان للمسئلة الثانية وهي نكاح المحرم والمحرمة فعندنا يجوز
وعند الشافعي باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله عليه السلام وقت تزوج ميمونة
وهو ما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه
مبق للامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهي هيئة المحرم
فانها ظاهرة لا تخفى فعارض النفي الاثبات وهو اي الاثبات ما روي عن يزيد بن الاصم
انه عليه السلام تزوجها وهو حلال هذا مثبت لانه يثبت امرا عارضا على الاحرام وهو
الحل بعده فحملنا رواية ابن عباس وهو تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد
بن الاصم وهو تزوجها وهو حلال لان يزيد لا يعدله اي لا يساوي ابن عباس
في الضبط والاتقان الا يرى ان ابن عمر كان يستشير ابن عباس في احكام الحوادث
وكان يقدمه على كبار الصحابة كان يقول له غص يا غواص وطهارة الماء وحل الطعام
من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة في الماء والحرمة في الطعام هذا بيان لمسئلة تعارض
فيها خبران يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والاخر

بحرمته

بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة
والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان يوخذ
الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب الاناء عن بصره الى وقت الاخبار فانه يكون
عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه
اخبر بناء على ظاهر الحال لا يعارض المثبت فيترجح المثبت كما عرف في الاصل المتقدم
وان علم انه اخبر بدليل عارض يعارض المثبت لكون كل منهما مخبرا عن دليل
فوقع التعارض بينهما للخبرين فوجب العمل بالاصل وهو ان الماء كان طاهرا في الاصل
مبنيا على الطهارة والطعام كان حلالا في الاصل فيبقى على الحل والاستصحاب وان لم
يصلح ان يكون حجة مبطلا ان يكون مرجحا فيترجح النافي به والظاهر قول المص يدل على انه
جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله الا انما يحتمل ويجعل المخبر النافي فيهما معارضا
للمخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح هو في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا
زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد
المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على
معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا
يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا الشرط من مقتضى اللغوي وهو اظهار
زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد
الرواة ما لم يبلغ حد التواتر او الشهرة والذكورية والحرية خلافا للبعض فانهم يرجحون
بزيادة عدد الراوي وبالذكورية والحرية لان بذلك يتم الحجة في العدد دون
الافراد حتى اذا كان راوي احد الخبرين واحدا وراوي الاخر اثنين فالذي يرويه الاثنان
اولى بالعمل به عندهم واذا كان راوي احد الخبرين حرين يترجحان على راويين عبدين وكذا اذا كان
رجلين يترجحان على امرأتين واما اذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا او ذكرا واحدا والمرأة
واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان في الاخبار
بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد ومخبر

الحرين او بان خبر العبدين ولان الغالب ان خبر الاثنين اصدق وكذا خبر الحرين والرجلين
وقلنا هذا متروك باجماع السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد وبالحرية والذكورة
ولو رجحوا لنقل الينا لان خبر المرأة والرجل وخبر الحر والعبد سواء والغالب انما قول الاكثر
المرء اصدق ولان كثرة الرواة لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن خبر الآحاد وانما رجح خبر
الاثنين على الواحد وخبر الحرين على العبدين في مسئلة الاستحسان لظهور الترجيح بذلك
في حقوق العباد فاشبه الشهادة من وجه فجاز الترجيح بالعدد والحرية والذكورة واما
الحكم بخبر الواحد فمضاف الى قول الرسول والى الزامه لا الى الزام هذا المخبر وخبر الواحد
والاثنين سواء في وجوب العمل به وقد نص قاضيخان وصاحب الخلاصة والبزازية بانه لو كان
المخبر العدل واحدا وفي الجانب الاخر عدلان فالعمل لان اولى من غير خلاف في المسئلة وقال ابن
همام ان عدم الترجيح بكثرة الرواة والادلة قول ابي حنيفة وابي يوسف خلافا للاكثر واذا كان
في احد الخبرين زيادة لم تكن في الخبر الاخر فان كان الراوي لهما واحدا والاصل يعني سماع
الخبر من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واحدا يؤخذ بالخبر المثبت للزيادة لان نفيه جازم فوجب
قبوله وهو قول الجمهور وهو المختار وجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني محمولا على قلة
ضبط الراوي كلفظ الخبر المروي في التحالف وهو ما رواه ابن مسعود ان النبي عليه السلام
قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عن ابن مسعود
لم يذكر هذه الزيادة وهو قوله والسلعة قائمة قلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة
عملا بزيادة الثقة وقال محمد والشافعي نعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا نشتغل
بترجيح احدهما في العلاقة وقلنا في جوابهما اذا كان اصل الخبر واحدا فلا شك كونهما
خبرين بالاحتمال ومن يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لا طريق له سوى قلة ضبط الراوي
واذا اختلف الراوي فعلم انهما خبران وانه عليه السلام انما قال لكل واحد منهما في وقت اخر
فيجعل كالخبرين ويعمل بهما عند الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في
حكمين هذا كما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن
اسيد انههم عن بيع ما لم يقبضوا اجرى التنافي بينهما المعارضة ورجحوا النافي

بزيادة

بزيادة العموم لانهم لا يحملون المطلق منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع
سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل

في البيان وهو حجة في الكتاب والسنة وانما يتم البيان في الكل لان البيان يطلق
على فعل المبين عليه السلام والكلام وهو اظهار المراد وعلى ما حصل به التبيين كالدليل
وعلى متعلق التبيين ومحله وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
واظهاره وقيل الدليل وقيل العلم من الدليل والى الاول ذهب الجمهور ثم البيان قد يكون
بالفعل كما يكون بالقول قال بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول لان الفعل يطول
فيتراخى البيان والوصل شرط عندهم ولنا انه عليه السلام بين الصلوة والحج بالفعل كقوله
صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولان البيان اظهار المراد وقد يكون الفعل
ادل على المراد من القول ثم حصر المصنف البيان في خمسة وهو بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير
وبيان ضرورة وبيان تبديل لان اظهار المراد اما بالمنطوق او لا الثاني بيان الضرورة والاول
اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون
بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكد بما قطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير وبعضهم جعل
التعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع الحكم لا اظهار حكم الى آخر
الا ان في الكلام اشعر بكونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي ويرد عليه انه ان اريد بالبيان
مجرد الاظهار الذي في النسخ بيانا وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
وان اريد اظهار ما هو المراد من الكلام السابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد
بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
مثل اقيموا الصلوة فان قيل الغاية كالنسخ في بيان المدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام
لا اللازم قلنا النسخ في بيان المدة بقاء الحكم لا شيء هو من جملة الكلام ومراده بخلاف الغاية
فانه في بيان المدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدونه اعتباره مثل واتموا الصيام
الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام

كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من الاطلاق الحكم التأبيد وهو
اي البيان اما ان يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز كما في قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر ان يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره كما يقال
المرء يطير بهمته او المخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم فان الجمع شامل لجميع الملائكة
لكن يحتمل المخصوص بان يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم او بيان تفسير
وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل والمشترك كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان
الصلوة مجمل ولحقها البيان ونظير المشترك قول الرجل لامرأته انت باين فانه اذا نوى به الطلاق
صح لان البينونة تحتمل انواع بينونات من النكاح ومن الخيرات او غير ذلك فاذا نوى الطلاق
كان بيان تفسير ثم يعمل باصل الكلام بعد التفسير حتى يكون الواقع به باينا وكذلك في ساير
الكنايات وهذان البيانان يجوز للكتاب بخبر الواحد دون بيان التغيير لانه لا يثبت بالواحد
دون الكتاب فلا يغيره ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق
وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبينه المص بقوله واخرهما اي هذين البيانين يصح
موصولا ومفصولا اي متراخيا اما بيان التقرير فلانه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام
لا مغير له فيصح متصلا ومنفصلا واما بيان التفسير فكذلك عند الجمهور واستدلوا على
جوازه تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان
جبرئيل فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيانه اي بيان ما اشكل عليك
من معانيه وثم للتراخي وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع
الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولكن لم فيه بيان التغيير مرادا اجماعا
فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص
منه بالاجماع وعند بعض المتكلمين وهو اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يصح
بيان المجمل والمشترك الا موصولا فعندهم لا يجوز تأخير بيان التفسير لانه لا يمكن العمل بالخطاب
بدون البيان والقوم عن الخطاب فهم العمل به فلو جاز تأخير البيان لافضى الى تكليف ما
ليس في الوسع وهو مردود قلنا انما يكون كذلك لو لزمنا العمل به قبل البيان وليس كذلك

بل

بل يلزمنا ان نعتقد فيه ان ما اراد الله به فهو حق ويكون ابتلاء بمجرد الاعتقاد
وهو اعظم من الابتلاء بالعمل الا يرى ان الابتلاء بالمتشابه لاعتقاد الحقيقة فيما
هو المراد به صحيح مع الياس من البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقيقة في المجمل مع
انتظار البيان اولى او بيان تغيير وهو ما يغير معنى الكلام مع تغيير كالتعليق بالشرط
والاستثناء وكذا الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية نحو فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وبدل البعض نحو اكرم الرجال العلماء منهم وانما يصح ذلك اي بيان
التغيير موصولا فقط بالاجماع اي لا يصح بيان التغيير مفصولا بل موصولا والمراد
بالوصل ان لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او اخذ فم ونحوها
وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير
معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء
فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين ولانه اذا قال بع داري ممن شئت
ثم قال بعد مدة الا من زيد فانه باطل ولانه لو جاز ذلك لما استقر شيء من الطلاق
والعتاق واليمين لجواز ورود الاستثناء بعده فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال
لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وفي رواية ثم قال بعد سنة اشهر ان شاء الله تعالى
وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر
الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى
فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء من قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول
ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني
ان قوله ان شاء الله تعالى لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق
كل ما اقول اني فاعل غدا بمشية الله تعالى كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله تعالى
فعلى هذا يحمل قول ابن عباس ان صحت هذه الرواية عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية
الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز ارسال الاستثنائية

وان لم يقع تلفظا بمعنى اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم اظهره فانه يصدق ديانة فان قيل
بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لكان
تغييرا قلنا انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك لانا
نجعل الجميع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته
ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت
فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم
المغير فبعد ذكره يتغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى
انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وليس كذلك وقد يقال انه
كان اولا للايجاب وبعده ابتداء صار تعرف فيهما ولا يخفى ان هذا انما يتم في بعض صور
الشرط لا غير فان في المنصور وانما سمي التعليق بالشرط والاستثناء بيان تغيير لما ظهر منه اثر
كل واحد منهما اعني البيان والتغيير وذلك لان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق
في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فاذا ذكر الشرط تغير ذلك لانه
تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط واقتضى الشرط واذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم
قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله ذمة الحالف ولا يصل الى العبد
الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجود الشرط فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه
ولكنه بيان مع ذلك لان البيان اظهار حكم الحادثة وهو متحقق عند وجود الشرط اما
التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان وكذلك الاستثناء لان مقتضى قوله لفلان
على الف درهم وجوب العدد المسمى في ذمته ويتغير ذلك بقوله الا مائة لا على طريق انه رفع
بعض ما كان واجبا فانه نسخ بل على طريق انه منع بعض التكلم وصار عبارة عما وراء المستثنى
فكان قائما على تسعمائة درهم فكان بيانا لانه يبين ان المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء
واطلاق اسم الكل وارادة البعض جائز قسم من بيان التغيير لاشتماله على الوصفين معا
واختلفوا في خصوص العموم اي في تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء بالكلام المستقل
انه هل يقع متراخيا ام لا وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام

متراخ

وهو ما يكون اولا للايجاب

اي النسخ رفع بعد الوجود لا منع عن الثبوت وهو المانع
معنى الانعقاد للايجاب لا رفع بعد الوجود
اي حاصله ان التغيير بالنظر الى الحكم الذي يفهم بتقدير عدم
الاستثناء والبيان بالنظر الى ما اذا اعتبر الكلام ارادة البعض
بعد ذلك بدليل غيره ... بدليل منفصل يجوز تخصيصه اتفاقا

متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا
بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد قيل ان اشتراط الاستقلال والمقارنة
في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هو الاستثناء
والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يتمشى لهم الجري على هذا الاصطلاح
لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف
في جواز التراخي جار في كل كلام مستقل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين
ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون
من العموم في شيء فعندنا لا يقع متراخيا بل يكون المتراخي نسخا اما اذا قرن
المخصوص بالعموم فيكون بيانا وعند الشافعي يجوز ذلك اي يجوز متراخيا كما يجوز متصلا
وقال اصحابنا فيمن قال اوصيت بهذا الخاتم لفلان وبفصه لاخر بكلام متصل ان كان
يكون خصوصا للاول ويكون الحلقة للاول والفص للثاني ويصير التخصيص بيانا كالاستثناء
ولو فصل لم يكن خصوصا لوقوع التعارض بينهما في الفص فلم يعتبر بيانا مع الفصل كالاستثناء
فعلم انهم لم يروا التخصيص بيانا الا مقارنا وهذا اي هذا الاختلاف بناء على اصل
وهو ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا كالمائة فانه اسم لذلك العدد
المعين على سبيل القطع بلا احتمال الغير ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا
كالعام المخصوص وبعد الخصوص لا يبقى القطع يعني ان العام بعد التخصيص لا يبقى قطعيا
فكان اي التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد التخصيص في كونه تغييرا بشرط
الوصل كالتعليق والاستثناء وعنده اي عند الشافعي ليس التخصيص بتغيير بل هو اي التخصيص
بيان تقرير لان العام عنده ظني ظاهر في العموم والكل ويحتمل الخصوص والبعض فكان التخصيص
بيانا لما كان يحتمله فكان تقريرا لانه يبقى بعد التخصيص موجبا كما كان قبل التخصيص
موجبا محتملا وهو امارة بيان التقرير قال صاحب التنقيح قال اصحابنا كل ما هو تفسير يصح متراخيا
اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا وانما اختلفوا في التخصيص بالمستقل بناء

العام

على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل
الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا
قطعي في الكل فيغير التخصيص موجبه فيصح التخصيص موصولا ومفصولا استدل الشافعي
على اصله بقصة البقرة بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فان بني اسرائيل امروا
بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح
بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء راجع للبقرة المامور بذبحها
وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة فاشار
المص الى جوابه بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق وزيادة على
النص فكان تقييد المطلق نسخا يعني نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين والنسخ لا يكون
الا متراخيا وهذا لان البقرة نكرة في موضع الاثبات خاصة فكيف يحتمل التخصيص
ولكنها مطلقة فيحتمل التقييد وتقييد المطلق نسخ وعند الشافعي للمطلق عام وفيه
السؤال على اصله وما حاصل الجواب انا لا نم ان المامور بذبحها بقرة معينة بل المامور
بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس وهو رئيس
المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى
وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال
على التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق فامر بالمعين والمعترض بانه
يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل
السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة والاطلاق اللفظ كاف
في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفسير والتعيين واستدل الشافعي ايضا على اصله
بقوله تعالى فاسلك فيها اي ادخل في السفينة من كل زوجين اثنين اي من كل جنس
من الحيوان ذكرا وانثى قوله تعالى اثنين تأكيد وزيادة بيان واهلك اي ادخل فيها
نساءك واولادك فعموم الاهل يتناول ابنه ثم لحقه خصوص متراخ بقوله انه ليس من اهلك
فاجاب عنه المص بقوله والاهل لم يتناول الابن لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك

يعني

يعني ان الاهل لم يتناول ابنه الكافر لان اهل الرسل من اتبعهم في دينهم وامن
فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل ان يكون المراد الاهل من حيث النسب
واحتمل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وتأخير البيان
في المشترك صحيح ولئن سلمنا تناول الاهل الابن لكن استثنى بقوله تعالى الا من
سبق عليه القول من الله تعالى باهلاكه والمراد ممن سبق من وعد اهلاك الكفار
بقوله انهم مغرقون وكان ابنه منهم فكان البيان متصلا به فان قيل لو لم يكن
الاهل متناولا للابن لما قال نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قلت انما قال ذلك
لانه كان يدعوه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين اي اسلم
واركب معنا وكان يظن فيه انه يؤمن حين ينزل الطوفان وتحقيق الجواب ان الاهل
اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الاهل
الابن لانه كافر فالاستثناء بقوله الا من سبق عليه يكون منقطعا ولا يكون
قوله ليس من اهلك تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني
اي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثني الابن بقوله الا من سبق عليه القول
فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من
اهلك الذين لم يسبق عليه القول واستدل الشافعي ايضا بقوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم تعالى لما نزلت هذه الاية قال ابن الزبعرى
لرسول الله صلى الله عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم فقال الزبعرى اليهود عبدوا
عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا
الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة فخص الاية تخصيصا متراخيا فاجاب عنه المص
بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة
حقيقة لان ما لغير العقلاء ولا يدخل تحتها من يعقل الا بالمجاز الا ان الكفرة كانوا
متعنتين بالمجاز والتغلب يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم الحق ويتكلمون

فتغلب عليها [illegible] معبودا انهم الباطل من غير دليل [illegible]
[illegible]

عليه الصلاة والسلام [illegible] فقال الله تعالى [illegible]
[illegible] انه لا يعقل [illegible]

بلبس وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسكت جوابهم اعراضا عن اللغو متمسكا
بقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم ان الله تعالى تولى الجواب بيانا شافيا برد لسماعهم
ويدفع احتمال المجاز في قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
فكان بيانا لانه لازالة اللبس على وجه التقرير وانه يصح متصلا ومتراخيا والاستثناء
هو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في العبور الذي هو متوجه اليه وفي
الاصطلاح هو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها قوله
في حكمه اي في حكم صدر الكلام متعلق بالدخول وقوله بعض ليخرج الاستثناء المستغرق وقوله
بالا واخواتها متعلق بالمنع واحتراز عن سائر المخصصات كالشرط والصفة والغاية وبدل البعض
والتخصيص بالمستقل اعلم انه قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث
ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا
الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم في بيان تلك الكيفية
ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة وبيان له كما قال البعض في ثلثة
منها والثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم
اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع
الاسناد الا على سبعة والثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى
كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة والمذهب الاول هو ما قال
بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان يعني انه يدل على ان البعض غير ثابت
من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء
تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة يعني ان اول
الكلام ايجاب للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض
حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام
فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم واجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة
بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان

الحاق

الحاق الاستثناء بالتعليق اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط
لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة
وهو ظاهر ولا مجازا لانه اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل
فيكون مرجوحا واحتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد اما يراد بعشرة كمالها او سبعة
او لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد بعشرة
بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من
اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج
البعض او الكلام يتم باجزائه فلا فساد فاشار المصنف الى المذهب الاول بقوله يمنع التكلم بحكمه
اي مع حكم التكلم وهو الاثر الثابت به بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى انه لعدم
الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون
الاستثناء مانعا للموجب بالكسر وهو التكلم والموجب بالفتح وهو حكم التكلم جميعا بقدر المستثنى
فينتفي الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي
بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة اعلم انهم اختلفوا في كيفية عمل
الاستثناء والتعليق بالشرط فقال اصحابنا الاستثناء لمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما
بالباقي بعد المستثنى فكانه لم يتكلم بقدر المستثنى في حق الحكم وقال الشافعي لمنع الحكم بطريق المعارضة
فعنده الاستثناء يمنع الموجب بالفتح لا الموجب وعندنا يمنعهما جميعا فالحاصل ان قدر المستثنى
لا يثبت فيه حكم الصدر بالاجماع الا ان عندنا انما لا يثبت حكم الصدر فيه لعدم الموجب وهو
التكلم في حق قدر المستثنى كما في صدر الكلام انتهى عند الاستثناء كالاباحة الى الغاية يثبت
حكمه اذا انتهى الى الغاية لا ينتفي الغاية لعدم الدليل كالصوم الى الليل وعنده لا يثبت حكم
الصدر فيه لمعارضة نص الاستثناء النافي المستثنى منه فصدر الكلام يوجب قدر المستثنى والاستثناء
ينفيه فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم وكذلك اختلفوا في التعليق بالشرط فعندنا
عدم الحكم لعدم العلة الموجبة للحكم مع صورة التكلم بالعلة وعنده الشرط مانع
من الحكم مع وجود علته فيكون الشرط معارضا للعلة عنده وتكون العلة موجودة

عنده فصار عنده نا نعقد بحوله لفلان على الف ودرهم الامانة لفلان على تسعماة تسقط المائة بتكلمه
وحكا وعنده الامانة فخا خالست على تعدم سقوطها بتكلمه فوا ورد فخر الاسلام ثم الشيخ محى قبله الشافعى
في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان وذكر لبعض حجتين منها وترك واحدة منها وهي
انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه كما جعله الحنفى كذلك لان انعدام التكلم او القول بعدم
التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم الحكم او الاثر
اثبات بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في
القدر المخصوص وههنا ثبت التكلم بالكل حكمه نظرا الى الدليل وهو الصيغة الدالة على الحكم و
ينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء فصار بمعنى
الى احدى الحجتين بقوله لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وهذا يدل على جعل الاستثناء حكما يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفي
وكذا العكس لما مر فيكون من الائمة عنده انها ليست على وجه انها يكون معناه عدم
الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي واشار الى الحجة الاخرى
بقوله ولان قوله اي قول الموحد لا اله الا الله للتوحيد بالاجماع اي لنفي الالوهية من غير الله
واثبات الالوهية لله تعالى او الا الله فانه الا كقولك لا عالم الا زيد اي فانه عالم فلو كان
الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى كما قلتم ولم يكن عملا بطريق المعارضة واثباته
حكما مخالفا لحكم الصدر كما قلنا لكان قوله لا اله الا الله نفيا لغيره اي لغير الله تعالى
لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له تعالى يعني لكان هذا نفيا للالوهية عن غيره
لا اثباتا للالوهية له تعالى فانه قال لا اله فسكت عن الاثبات فلا يكون للتوحيد
واللازم باطل لكونه خلاف الاجماع فالملزوم مثله الا يرى انه لو تكلم بكلمة التوحيد
دهري منكر لوجود الصانع نحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل
على اثبات حكم مخالف للصدر فيجب من دليل الثاني ان معظم الكفار كانوا اشركوا
بالله تعالى وثبت في عقولهم ان الاله موجود فسيق كلمة التوحيد لنفي الغير ثم يلزم منه
وجوده تعالى اشارة على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم الحكم على الباقي

لانه

لانه لا ذكر الا الله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي فيكون اشارة الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على المذهب الاخر وهو ان عشرة الا ثلثة
موضوع للسبعة لان وجود الاله كان ثابتا في عقولهم فيلزم من نفي الغير وجوده
ضرورة لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون من التخصيص بالوصف
وليس دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا
ومفهوما بل ضرورة وعن دليل الاول بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات
نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر
وانما جعل مجاز الوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا
اي المستثنى وبالاستثناء بعض الكلام صح ان يكون موجبا وجعل الكلام عبارة
عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول
على المجاز ورد هذا الجواب بان الاجماع الثاني ثم ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم
بالباقي بحسب وضعه وحقيقة واثبات ونفي بحسب الاشارة على ما صرح به فخر الاسلام من
ان كونه نفيا او اثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام
ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت
بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين
والمذهب الاول باطل لان العشرة لفظ خاص بالعدد المعين لا عام كالمسلمين
فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص لو جازت مجازا في الاصل
محققا كما سبق فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع
عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في نحو قوله
كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان هذا القول تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو صلوة
بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة
بطهور فهو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور

ثابتة وهي نكرة موصوفة بصفة عامة فتعم فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا
باطل لان الشرائط لما ان كانت مفقودة والصلوة موجودة لا يجوز الصلوة
وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلى اى كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة
ثم الاستثناء انما يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان
تعلق الاستثناء بكل واحد واحد وكان الاستثناء من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات
بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة
غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور والجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من
الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور ولنا في اثبات مطلوبنا وهو ان الاستثناء
يمنع التكلم بالمستثنى مع حكمه قوله تعالى فلبث اي نوح عليه السلام فيهم اي في قومه الف
سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في قوله في الايجاب اي الاستثناء متعلق
بقوله يكون لا في الاخبار لانه في الاخبار يوهم الكذب باعتبار صدور الكلام وهذا الا
صدر الكلام نفي موجبا عند الشافعي في القدر المستثنى بعد الاستثناء والاخبار اظهار امر
قد كان فلو انعقد في حق الحكم لكان اخبارا من لبث الف سنة او وجود المخبر عنه شرط
صحة الخبر الصدق ثم بالاستثناء يتبين انه ليس بثابت والى صدر الاستثناء لو لم يكن
تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل واللزوم مثله فلم يتحقق سقوط
الحكم بطريق المعارضة في الاخبار لانه تناقض فاما الايجاب فاثبات شيء في الحال فجاز ان
يعارضه شيء يمنع من ثبوته ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج اي يستخرج بالاستثناء
بعض الكلام من ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج
بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام لانه نفيا بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى
غير ثابت من الاصل كالتخصيص وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا انه من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان من اهل اللغة وجب الجمع بينهما
فنقول لانه اي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا بوضعه الحقيقة وعبارته لانه هو
المقصود الذي سيق الكلام لاجله واثبات من النفي ونفي من الاثبات باشارته

لانهما

لانهما نفيهما من الصيغة من غير انه يكون ما سيق الكلام لاجلها لانهما غير مذكورين في
المستثنى قصدا الكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان
الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا يرى ان الصدر ينتهي به ما لا استثناء فاذا دخل
على نفي ينتهي بالاثبات واذا دخل على اثبات ينتهي بالنفي فقولك لا عالم نفي لصفة
العلم اصلا فاذا قلنا الا زيد انتهى تلك الصفة به وانما ينتهي نفي العلم بالعلم كالليل
ينتهي بالنهار واذا انتهى به حكم الصدر تعين وهو ثبوت فكان اثباتا كالنفي وان
اعتبر مع الصدر كلاما واحدا وعلى هذا كلمة التوحيد فان هذا الكلام لنفي الالوهية
من غير الله على وجه ينتهي به وانما ينتهي به اذا لم يدخل تحت النفي فتبقى الالوهية مثبتة لله
ضرورة واختير من التوحيد هذه العبارة ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان
الاصل في التوحيد التصديق بالقلب واما الاقرار باللسان فشرط لاجراء الاحكام او ركن
زائد على ما مر في اخبرة في تحقيق الكيموا اذ لو اثبات اشارة ليكون ما وفاء لمعاد كون
الزائد واختير للتصديق النفي قصدا دفعا لقول الكفار لان من الناس من يثبت الا — لوهية
لغير الله تعالى واما الالوهية لله تعالى فثابتة بلا خلاف فاختير في بيانه بالاشارة اي وهو
اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو ما كان من جنس الاول وهو الاصل
اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر لان الصدر لم يتناوله
لعدم المجانسة قال في التوضيح الاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج
عن حكم المستثنى منه فقوله غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر
الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج من بين ذلك الحكم ونظيره وان
تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف وهو داخل
في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا
لكنه اثبت فيه حكما اخر وهو انه مغفور وقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل
مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء لان الصيغة موضوعة للاخراج ولا اخراج في
المنقطع واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع على سبيل الاشتراك فجعل

المنفصل بينا لانه اذا كان من جنس الاول امكن ان يجعل اخراجا للبعض ما علم فيجعل بيانا
ان الاثبات بما يقع بعده واذا لم يكن من جنس الاول لم يكن اخراجا لانه لم يكن داخلا تحته
وكان كلاما مبتدا حكمه بخلاف حكم الاول فلا يتغير به اصل الثبوت بالاول قال الله تعالى
افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين
فانه ليس بعدو لي والاستثناء منقطع والعدو يقع على الجمع لانه مفرد العدو وان كان واحدا
لكنه كثير قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم
عدو لي الا رب العالمين فاني لم ابرا من عبادته وابرا مما تعبدون من دون الله تعالى
فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وقال لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما
لان السلام ليس من جنس اللغو والاستثناء ان تعقب كلمات او اذا ورد عقيب جمل معطوفة
بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف
في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي الى انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف
وبعضهم الى التفصيل وهو انه ان ثبت استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها
فللاخيرة والا فللجميع فينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي بناء على
اصلة انه معارض مانع للحكم المتقدم كقوله لزيد علي الف درهم ولعمرو علي الف درهم
الكتابة لزم كل واحد اربعمائة عنده كما ان الشرط كما ينصرف الشرط الى الجميع مما سبق حتى يتعلق
الكل اتفاقا كما لو قال عبده حر وامراته طالق وعليه الحج الى بيت الله ان دخلت هذه الدار
او قال في اخره ان شاء الله تعالى والجامع بين الاستثناء والشرط كون كل منهما مانعا للحكم
وعندنا ينصرف الى ما يليه اي الجملة التي يلي الاستثناء اياها بخلاف الشرط لانه اي الشرط
مبدل فلا يجب اصل الكلام منه الا ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم وهذا لان مقتضى
قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وبذكر الشرط يتبدل ذلك
لانه يتبين به انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط بل هو يمين وتحمل اللزوم واليه ذهب
ابي حنيفة رحمه الله عليه وهو ان الاستثناء ظاهر في العود الى الجملة الاخيرة بوجهين
الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل

نظرا

نظرا الى الحكم واما اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة والثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله
انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى الواحدة وقد عاد الى الاخيرة بالا تعاق
فلا ضرورة في العود الى غيرها واثبت صاحب التنقيح الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك
انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع
بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر وقال في المنتهى وعدم اعتبار الاستثناء ما لم ... انما
ترك العمل به في الجملة الاخيرة للضرورة ولا ضرورة في غيرها فان قيل الواو للعطف والتشريك
فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء قلنا ان العطف لا يفيد شركة الجمل انما هي في الحكم على ما سبق
من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاستثناء
وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى وبيان ضرورة عطف على بيان تغيير اي البيان الى حصل
لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع اي ثبت الضرورة بما لم يوضع له اي للبيان هو النطق
وهنا لم يقع البيان به بل بالسكوت فوقع البيان بما لم يوضع له وهو اي بيان الضرورة
على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم النطق على تقدير ان يكون
البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى تقدير ان يكون البيان عبارة
عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه
يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو مثله كقوله وورثه ابواه
فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل
منهما ثم خص الام بالثلث فكان تخصيص بيانا ان للاب ما بقي وهذا البيان لم يحصل بمحض
السكوت عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام فيصير نصيب كالمنطوق او يثبت بدلالة حال المتكلم
اي الذي شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة كسكوت صاحب الشرع
عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير اي الانكار فانه يكون بيانا منه لحقيته بدلالة
حاله اذ البيان واجب عند الحاجة الى البيان فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك ولو بينه
لظهر مثاله اذا فعل عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فعل وسكت كان سكوته دليلا على مشروعيته
ذلك الفعل لانه لا يجوز له السكوت اذا شاهد المحظور لانه بعث مبينا للخلق الى الحق فلما سكت

فلما سكت كان سكوته دليلا على شرعيته او ثبت اي البيان ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت
المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري عن النهي فانه يجعل اذنا له في التجارة لضرورة دفع الغرور
عمن يعامل العبد فان الناس يستدلون بسكوت المولى على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا
لكان مغرورا وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص او ثبت البيان ضرورة طول الكلام
كقوله له اي لفلان علي مائة ودرهم بخلاف قوله له علي مائة وثوب اعلم انه اذا قال لفلان
علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة جعل العطف بيانا للمائة انها
من جنس المعطوف عليه عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها
مجملة والعطف لم يوضع للبيان لانه يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والتفسير
يقتضي ان يكون عين المفسر فكيف يكون بيانا ولنا ان قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة
اما عادة فلان الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان
المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه اكتفاء بذكر التفسير
في المعطوف فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم ويريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا
للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا
فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب فانه لا يثبت
في الذمة الا سلما ولا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فيبقى على الاصل ولم يجعل الثوب
بيانا للمائة او بيان التبديل وهو الخامس من اقسام البيان وهو النسخ وهو لغة التبديل
والازالة والنقل وشرعا قيل هو حكم شرعي بدليل شرعي متأخر وقيل هو بيان منتهى ما
اراد الله تعالى بالحكم الاول من الوقت وقيل ايراد دليل شرعي متراخ عن دليل شرعي
مقتضيا خلاف حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود
الدليل الشرعي الذي يقتضي خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه
ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالعموم مع الصلوة وقال في المنور والاولى انه
بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره بطريق التراخي
وهو في بيان المدة الحكم اي بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق اي المجرد عن التابيد والتوقيت

فكيف م

الذي

الذي اي الحكم الاول كان معلوما عند الله تعالى اي يعلم تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ وكان
الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه تعالى اطلقه اي لم يبين توقيته فهو اي ذلك الحكم
فكان ظاهره اي ظاهر ذلك الحكم البقاء والتابيد في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا اي ازالة
ظاهر البقاء وخلفه شيء اخر هذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لانه
ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع
للحيوة المظنون استمرارها لولاه فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا باجراء
الاحكام على الظواهر بيانا محضا في حق صاحب الشرع اي بيانا لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل
وهو اي النسخ جائز عندنا بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وجه
الاستدلال به ان جواز التمسك بالقرآن انما يتوقف على صحة النسخ فيعود الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام
لا يصح الا مع القول بالنسخ وقد ثبت نبوة محمد عليه السلام فيثبت صحة النسخ وانما لم يتوقف عليه فيصح
الاستدلال بهذه الاية على النسخ وقيل النص هو الدليل على حرمة الجمع بين الاختين فانه ناسخ
لشريعة يعقوب عليه السلام خلافا لليهود لعنهم الله تعالى احتج اليهود بانهم وجدوا في التورية
تمسكوا بالسبت ابدا بالعبارة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض وادعوا نقله
متواترا فثبت انه دائم بالنقل الى يوم القيمة وفي تجويز النسخ او نفائه والجواب عنه ان الفعل
قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت كشرب الادوية فانه قد يكون مصلحة في وقت دون
وقت فيامر به في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه وهو
كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالغنى والجواب عن قولهم تمسكوا
بالسبت انه ثبت بكتاب الله تعالى انهم حرفوا ما في التورية وزادوا ونقصوا فلم يبق نقلهم
اليوم حجة ودليلنا على جواز النسخ ووجوده من حيث السمع اتفاق الكل ان ادم عليه السلام
كان يزوج الاخت من الاخ وحرمه الله تعالى على موسى وغيره وان حوا خلقت من ادم وحلت له ثم
حرم على الذكر نكاح المتولدة منه كنكاح البنت بيننا وبين اليهود لا يقال هذه الاحكام
المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فلا يكون رفعها نسخا ولو لم
كانت في امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد

لم يثبت من دليل فلا فلا يتعبد به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الاسلام لم يتركوا
في زمان من الازمنة فيكون رفعها نسخا لا محالة ومن جملة الفصول ان النسخ عندنا انما يجري فيما
يجوز ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا فاذا شرع مطلقا احتمل ان يكون مؤقتا وان يكون
مؤبدا اذ الامر يقتضي كونه مشروعا مطلقا لا ابقاءه بل البقاء باستصحاب الحال الا بالامر كحيوة
المفقود فانها ثابتة باستصحاب الحال لا بدليل موجب لان احيا الشريعة بالامر كاحيا الشخص وايجاب
لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده واما البقاء فبابقاء الله تعالى اياه فكان الاماتة بعد الاحيا
بيانا لمدة الحياة التي كانت معلومة عند الخالق وكان فيما عندنا الابداء وجهل بعواقب الامور فكذا
النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى وكان فيما عندنا الاجهل وسعة فلا حاجة
الى ذكر خلاف الكفار في الكتب الالهية ولا الى ذكر دليلهم فان جواز النسخ معلوم من الدين
بالضرورة ومحلا اي محل النسخ حكم يحتمل الوجود والعدم بان يوجد حينا ويستوي في نفسه لم يلحق به
او بذلك الحكم ما ينافي النسخ من توقيت او تأبيد ثبت او ذلك التأبيد نصا كلفظ ابدا والى يوم
القيمة او دلالة فخرج ما كان واجبا كذات الباري تعالى وصفاته الذاتية والفعلية واسمائه
فانها قديمة ابدية سرمدية لا يحتمل شيء منها العدم فلا يكون محلا للنسخ وخرج ما كان ممتنعا
كشريك الباري فانه لا يحتمل الوجود اصلا فلا يكون محلا له قال ابن الهمام لا يجوز الحنفية
والمعتزلة نسخ حكم لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر والشافعية يجوزونه
وهو فرع التحسين والتقبيح وكذا يخرج ما يكون ثابتا الى وقت معلوم كما يقال حرمت كذا سنة
او الى سنة فاما النسخ قبل مضي تلك المدة بداء وجهل بعاقبة الامور فلا يجوز وكذا ما يكون
مؤبدا نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وكذا ما ثبت تأبيده دلالة كشرائع محمد عليه السلام
التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه ثبت بالنص انه خاتم النبيين ولا نبي بعده
ثم قال في التلويح محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية
والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف
الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذا حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فان قيل يستعمل صيغة

التأبيد

التأبيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد فيفهم منه الدوام ويكون
مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا
قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض
مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة
كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال لا هذا اذا كان
التأبيد قيد الحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيد الواجب مثل صوموا
ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان
على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأبيد
يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب
فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب
صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال
صم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد ولا
يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور
رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد
فلم يكن رفع الوجوب يمنع عدم استمراره مناقضا وذلك كما تقول صم كل
رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واما اذا مات
انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات
وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان
الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني وشرطه اي جواز النسخ التمكن — شرطه
اي زمان القدرة من عقد القلب اي اعتقاد حقية الحكم الاول عندنا دون
التمكن من الفعل والمراد من التمكن من الفعل ان يمضي بعد وصول الامر
الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة وبعض الحنابلة
والكرخي والصيرفي فعندهم لا بد من التمكن منهما لان حكمه اي حكم النسخ

بيان المدة لعمل القلب وهو الاعتقاد اصلا ولعمل البدن تبعا يعني ان حكم
النسخ بيان المدة بعقد القلب والعمل بالبدن جميعا تارة ولعقد القلب على الحكم تارة
اخرى وهذا هو الحكم الاصلي المقصود في النسخ والعمل بالبدن من الزوائد عندنا
لان الاعتقاد يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه ولا يحتمل السقوط
بخلاف العمل وعند جمهور اي عند المعتزلة هو اي حكم النسخ بيان مدة العمل بالبدن
وهذا انما يكون بالفعل او التمكن منه لان الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد
قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بالامر والنهي اذ الابتلاء في الفعل فالنسخ
قبل التمكن من الفعل يكون بداء وحجتنا الحديث المشهور وهو ان الله تعالى فرض
على عباده خمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس بسؤال النبي عليه السلام
وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لان التمكن من الفعل يكون في يوم وليلة
والنسخ كان في ليلة ولكن بعد عقد القلب عليه اعلم ان نسخ الخمسين ليلة الاسراء
مشكل لا يتصور قبل البلاغ ولم يبلغ امته واجاب القسطلاني في المواهب بانه نسخ
بالنسبة الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانه كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه وقبل
ان يفعل وليس نسخا في حق امته انتهى واجاب في التقرير بان النبي عليه الصلوة والسلام
اصل هذه الامة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه وفي حق امته ويجوز ان يبتلى
بامته لوفور شفقته كما ابتلى بنفسه كذا نقل ابن نجيم والقياس لا يصلح ناسخا
وكذا الاجماع عند الجمهور الظرف متعلق بالمستثنى اعلم ان الحجج اربعة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا لشيء من تلك الحجج خلافا لبعض
اصحاب الشافعي لان النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال
للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن فلا يجوز النسخ به ولان شرط القياس على ما سيأتي
التعدية الى فرع لا نص فيه ولان الصحابة اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة
حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني
رايت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولو قال المصنف

الديباج

لايصلح

لا يصلح ناسخا ولا منسوخا لكان اولى لان المختار عند المحققين انه لا يكون منسوخا ايضا
لان ناسخ القياس سواء كان القياس قطعيا او ظنيا راجح عليه والا لما صح ناسخا
فيزول شرط العمل بالقياس واذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ واما الاجماع
فقد ذكر عيسى بن ابان انه يجوز ان يكون ناسخا لان الاجماع يوجب علم اليقين
كالنص فيجوز به النسخ كما يجوز بالنص والصحيح انه لا يجوز النسخ بالاجماع لان
المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا لا يجوز الاول لانه
يقتضي وقوع الاجماع على خلاف النص وخلافه خطاء والاجماع لا يكون خطاء
ولا الثاني لان الاجماع الثاني اما ان يقتضي ان الاجماع الاول صار وقع خطاء
او صوابا والاول باطل لان الاجماع لا يكون خطاء ولو جاز هذا لكان الناسخ
اولى من المنسوخ وان كان الثاني فاما ان يكون مفيد الحكم مطلقا او موقتا
فان كان الاول استحال اما يفيد الحكم موقتا وان كان موقتا فحد تلك الاجماع ينتهي
عند حصول تلك الغاية بنفسه ولا يكون الاجماع الثاني ولا الثالث لعدم شرطه اذ شرط
صحة القياس ان لا يكون على خلاف الاجماع قال في التوضيح انما لم يصلح الاجماع للنسخ
لانه ان كان في حيوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فهو من باب السنة لانه منفرد ببيان
الشرائع وان كان بعده فلا نسخ واورد عليه انه قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم
بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه واجيب بانه سقوط بسبب لو ورود دليل
شرعي على ارتفاعه وقيد المص بعدم كونه ناسخا لما ذكره فخر الاسلام في باب الاجماع
ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب
والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة
ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ
لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا ظهوره
لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
كذا في التلويح وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا وهو نسخ الكتاب بالكتاب

بان لا يكون علة منصوصا عليه منه

ونسخ السنة بالسنة ومختلفا وهو نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب والكل
جائز عندنا خلافا للشافعي في المختلف قال الشافعي بفساد القسمين الاخيرين
واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وذلك لان السنة
لا تكون مثلا للقران ولا خيرا منه اذ القران معجز والسنة غير معجز وكذا لو نسخ الكتاب
السنة لكان للطاعن ان يقول كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه وقد احتج بعض
اصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوا لدين
والاقربين فانه تنصيص على ان الوصية للوالدين والاقربين فرض ثم نسخت بقوله
عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث ورد بانه خبر الواحد اذ لو كان متواترا لبلغ
كذلك لانه جرى في واقعة مهمة فيتوفر الدواعي على نقله ونسخ القران بخبر الواحد لا يجوز
وهذا ضعيف لانه ليس نسخا بخبر الواحد لانها نسخت باية المواريث لا ان كون الميراث
حقا للوارث منع صرفه الى الوصية وهو ضعيف لانها اوجبت حقا اخر بطريق الارث
والايجاب بسبب لا ينافي ايجابا بكلام اخر فقط وبدون المنافات لا يتحقق النسخ
واحتج بعضهم ايضا بقوله تعالى فاتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان
هذا الحكم منصوص في القران وقد انتسخ ولم يظهر نسخه بكتاب فثبت انه منسوخ بالسنة
الا انه يقال لم يظهر لنا سنة ناسخة ايضا فان جاز لكم الحمل على سنة لم تظهر جاز لنا الحمل
على كتاب لم يظهر وبين اهل التفسير كلام فيما هو المراد بالاية واثبت ما قيل فيه ان
من ارتدت امراته ولحقت بدار الحرب فقد كان على المسلمين ان يعطوه من الغنيمة
بما انفقوا زوجها ما ساق اليها من الصداق واليه اشار بقوله فعاقبتم اي فعاقبتم
المشركين بسبيهم واسترقاقهم واغتنام اموالهم وكان ذلك بطريق الندب ولم ينسخ
ومن الحجة ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة انه ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي
اوجبت التوجه الى بيت المقدس فانه ثابت اجماعا اذ ليس في الكتاب ما يوهم دليلا عليه
الا قوله فثم وجه الله وهذا لا يدل عليه لانها يقتضي التخيير بين الجهات والثابت بالسنة
من التوجه الى البيت المقدس نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام والشرايع

الثابتة

الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول
فكان التبليغ سببا وروي انه عليه الصلوة والسلام قرا في صلوته سورة المؤمنين
ونسي اية فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال نعم فقال هلا ذكرتني فقال ظننت انها
نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم فقد اتفق نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك
عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فدل على حقيته والمنسوخ انواع اربعة ومن الكتاب
لان الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة فلا يرد نقضا النسخ الاتي
الحكم والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظم التلاوة والحكم مثل صحف
ابراهيم عليه السلام التي اخبر الله تعالى بنزولها وما بقي منها اثر لا تلاوة ولا عملا
وذلك اما بموت علمائها او بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها ورفع ذكرها عن
القلوب او بموت من يحفظها من العلماء بلا خلف ومثل هذا النسخ كان جائزا
في القران في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله قال
الحسن وقتادة الا ما شاء الله ان ينسخه فتنساه واما بعد وفاته فممتنع لقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه عندكم بحيث لا يلحقه تبديل صيانة
للدين الى اخر الدهر لانه لا يجوز ان يراد حفظه لديه لانه يتعالى عن النسيان والغفلة
فثبت انه اراد به حفظه لدينا فانه مما يحتمل ضياعه بتبديل منا قصدا كما فعل اهل
الكتاب او نسيانا وقد كان التبديل جائزا في حياته عليه السلام بالنسخ فعلم ان المراد به بعد
وفاته عليه السلام كذا في الموضع واعترض عليه بان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء
وصرف القلوب ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا فان قيل القران ثبت
بالتواتر ولم يثبت فيما وراءه قلنا ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا لما نسخ لعدم احتياجه
الى القطع فاما قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم قلت يريد بنسخ التلاوة
انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض ونحو ذلك
وهذا حكم شرعي والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم فهما جائزان عند الجمهور
لان الحبس في البيوت والايذاء باللسان نسخا بالجلد والرجم وبقيت التلاوة وهذه اية

الزنا وكذا الاعتداد بالحول كان ثابتا على المتوفى عنها زوجها بقوله تعالى متاعا
الى الحول غير اخراج ثم نسخ مع بقاء التلاوة ولان للنظم حكمين جواز الصلوة و الاعجاز
وكل واحد منهما مقصود الا ترى ان المتشابه لا يثبت الا هذان الحكمان فجاز ان
ينسخ الحكم الذي هو العمل ويبقى هذان الحكمان ومنعه البعض لان النص بحكمه
والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما والاول نسخ التلاوة وبقاء الحكم مثل قوله تعالى
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وقد نسخ به حكم قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت ومثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلثة
ايام متتابعات نسخت تلاوتها وبقي حكمها لان التلاوة مع نسخت بقيت وحيا غير
متلو والحكم مما يجب به ونفس التلاوة حكم مقصود فجاز ثبوتها بنفسها وانتساخها
كذلك ثم عبد الله بن مسعود كان يقرأها وهو عدل فلم يبق لتصديقه وجه الا ان يقال
انها كانت ثابتة ثم ان الله تعالى لما نسخها دون حكمها رفع ذكرها عن القلوب الا عن
قلب عبد الله بن مسعود ليبقى الحكم بقراءته ولا يثبت التلاوة بروايته لعدم النقل المتواتر الذي
به تثبت القرآن ونسخ وصف في الحكم بيان للنوع الرابع فان نسخ التلاوة ونسخ الاصل
وهذا نسخ الوصف مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا
لان الزيادة اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او اثنين فيرفع
حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط والكل حكم شرعي
مستفاد من النص وايضا المطلق يدل على الاطلاق لان الاطلاق معنى معقول له حكم
معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما
اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدون القيد بطريق المفهوم فهو قول بمفهوم
المخالفة وان ارادوا انه يثبت العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص
وبيان وليس بنسخ حتى جوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس والزيادة ان كانت
عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا
وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا الزيادة بجزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او

زيادة

زيادة شرط كالايمان في الكفارة او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في
العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة فمن اثبات زيادة النفي حدا لا سياسة فالنفي سياسة
يجوز اذا رأى الامام مصلحة على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده
تخصيص فيجوز وزيادة الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة
القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص وللشافعي ان الرقبة عامة
يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها يكون تخصيصا لا نسخا
بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام لان النسخ رفع الحكم المشروع والزيادة ده
تقرير الحكم المشروع والحاق شيء به فلا يكون نسخا فان الحاق صفة الايمان بالرقبة
لا يخرج الرقبة من ان تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والواجب بالكتاب
في حد الزنا جلد مائة والكتاب لم يتعرض النفي اثباتا ونفيا فحين الحقنا النفي بالجلد
لا يخرج الجلد من ان يكون حدا بدونه ولنا ان ما ذكرتم يدل على ان الزيادة بيان صورة
ولا نزاع في ذلك لانا ندعي بانها نسخ معنى لوجود حده وهو بيان انتهاء الحكم الاول
وهذا لان النص يقتضي ان يكون الجلد حدا ومتى الحق النفي به لا يبقى الجلد حدا حتى
لا يخرج الامام عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه صار بعض الحد وبعضه ليس بحد
فكان نسخا لانه قد انتهى الحكم الاول ثم [illegible] يعرف الناسخ بنصه عليه السلام وضبط تأخره او الاجماع
على انه ناسخ وبقول الصحابي هذا ناسخ   فصل في افعال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الاختيارية التي تصلح للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله وانما
تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية محض صدرت عنه
سوى الزلة اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة الي يتصف
بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم بالنسبة الينا لا [illegible] وفرضا والا
فان ثبت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة في حقه واجتهاده ايضا قطعي لانه
لا يقرر على الخطأ كما سيأتي فعلم دخل الزلة في هذا الباب لانها لا تصلح للاقتداء وكذا ما

يحصل في حالة النوم فلا عبرة به والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه ولكن اتصل
الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا
بمنزلة زلة الرجل في الطين اذ لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع
ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق كما ان في الزلة وجد قصد الفعل لا قصد العصيان
وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصيره كما يعاتب من زل في الطين
والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه وقد يسمى الزلة معصية مجازا كذا في المنار
وقال التفتازاني المعصية حقيقة في فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته وقال
في التوضيح الزلة ان يقع فعل من الصغائر بفعلهما بغير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا
يقتدوا بها وفيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هو الزلل من الافضل
الى الفاضل ومن الاحق الى الحق لا عن الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن
يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب من غيرهم كذا في التلويح
والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة او صفة نقتدي
به في ايقاعه على تلك الجهة من وجوب ونحوه حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا به ولا فرق
بين ان يكون في العبادات او في المعاملات وهو قول الجمهور ومنهم الجصاص لان الصحابة
كانوا يرجعون الى فعله احتجاجا واقتداء به وما لم نعلم على اي جهة فعله النبي عليه السلام
قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة اختلف الائمة في سائر افعاله عليه السلام
مما ليس سهوا كان وانه عليه السلام سهى في صلوته ولا طبعا كالنوم والاكل وغير ذلك في
البشر لا يخلو عما جبل عليه ولا مخصوصا به فقال بعضهم يتوقف فيها حتى يقوم الدليل
لان فعله عليه السلام لما كان مترددا بين ان يكون مباحا ومستحبا وواجبا وفرضا امتنع
الاقتداء اذ الاقتداء هو المتابعة في اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن
زعم مقتديا فانه عليه السلام اذا فعل نفلا وغيره يفعله فرضا او بالعكس لا يكون كذلك مثلا
لا متابعة فيجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها ما لم
يقم دليل المنع لانه عليه السلام قدوة للامة في اقواله وافعاله قال الله تعالى اطيعوا الله

واطيعوا

واطيعوا الرسول وقال فاتبعوني يحببكم الله وقال فليحذر الذين يخالفون عن امره
اي عن فعله وطريقته وقال الكرخي ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا
فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون
الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل وكان الجصاص يقول بقول الكرخي الا انه يقول اذا لم
يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا لانه بعث ليقتدى باقواله
وافعاله وهذا هو الصحيح لان الاباحة من هذه الاقسام هو الثابت بيقين ويتوقف
فيما وراء ذلك لكن ولا اخر في امواله فانه بتلك اللفظ لانه متيقن به لكونه مرادا لكل
بكل حال ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل فصل في تقسيم السنة
في حق النبي صلى الله عليه وسلم والوحي نوعان الوحي اصله الاعلام بسرعة وكلام ما دلت به من
كلام او كتابة او اشارة او كناية فهو وحي ومن الوحي الرؤيا والالهام واوحى ووحى لغتان
والاول افصح وبه ورد القرآن وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه اي الموحى واما في اصطلاح
اهل الشرع فهو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه كذا نقل من الكرماني ظاهر وباطن
فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك بفتح اللام اصله ملأك على وزن مفعل
من الالوكة بمعنى الرسالة وهو جسم علوي نوراني يتشكل باشكال من الاشكال كذا نقل من
الكرماني فوقع في سمعه عليه السلام بعد علمه بالمبلغ بكسر اللام وهو الملك باية قاطعة والمراد بها
العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا
القبيل وهو كما ثبت بلسانه الذي انزل اليه عليه السلام بلسان الروح الامين وهو جبرائيل
عليه السلام وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما اشار اليه بقوله او ثبت عنده
ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام في قوله ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث
اي اوقع في قلبي
ما بدا او تبدل لا ظهر لقلبه بلا شبهة بالالهام من الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده
واليه اشار الله تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله تعالى قال ابن الهمام الالهام القاء
معنى في القلب بلا واسطة عبارة الملك او اشارة مقرون بخلق علم ضروري انه منه وكل ذلك

حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره كذا في التوضيح
فهذا كله وحي ظاهر وانما اختلف طريق الظهور ونعني بالظاهر ما يظهر له انه من الله
تعالى ثم هذا قد يكون بلسان الملك وقد يكون باشارة الملك كما قلنا في قوله نفث في
روعي وقد يكون باظهار الله تعالى بلا واسطة ملك وهذا كله موقوف بالابتلاء
والمراد بالابتلاء في درك حقيقته والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل
في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد من النبي عليه السلام وحيا باعتبار المال فان تقرير النبي
عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهو
الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا اي الاجتهاد من حظه عليه السلام وانما حظه
الوحي الظاهر لا غير وانما الاجتهاد للامة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القي الله تعالى اليه
بلسان الملك او غيره كذا في التلويح ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فيجوز مخالفته في ذلك
ولا خلاف انه لا يجوز لاحد مخالفة رسول الله فيما يبين من احكام الشرع ولان الاجتهاد
يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام
لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين

ونوقض هذا الدليل بانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته
لانا نجوز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم
بانه حكم الله تعالى والعلم باطل بالاجماع انتهى

ما يجب عليه من الجواب واجيب الاول بان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نازل في حق القران اي
وما اتاكم به من القران ليس بكلام تقوله من هواه انما هو وحي من عند الله تعالى يوحى اليه عليه السلام
وانما الاجتهاد عمل بقضية العقل وهو وحي باطن ايضا في حقه عليه السلام وبانه اذا كان مكلفا
بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وعن الثاني عن الثالث
بان ما اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي
سنده الاجتهاد وكما بحيء من النص وعن الرابع بانه مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد
على انه نفى الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا كما سيشير اليه النص وقال بعضهم كان له ان يبين
احكام الشرع بطريق الوحي تارة وبطريق الرأي اخرى لوجوب الاجتهاد عليه لان الله تعالى قال
فاعتبروا يا اولي الابصار فالنبي عليه السلام اولى الناس بهذا الوصف الذي ذكره عند الامر

بالاعتبار

بالاعتبار فكان داخلا في هذا الخطاب لوقوع الاجتهاد من غيره من الانبياء كداود
وسليمان ولا فاتا بالنوق قال الله تعالى ففهمناها سليمان اي الحكمة او الفتوى والمراد به
انه وقف على الحكمة بطريق الرأي لا بطريق الوحي لانه لو كان بطريق الوحي فداود
وسليمان عليهما الصلوة والسلام فيه سواء فلما خص سليمان بالفهم دل على ان المراد
به الرأي والدليل عليه ان داود لما حكم بالغنم لاجل الحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقصان
قال سليمان وهو ابن احد عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن به فقال
ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث
الى رب الغنم حتى يصلح الحرث فيعود كهيئته ثم يترادان فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وكان ذلك باجتهادهما وهذا كان في شريعتهم واذا وضح اعمال النصوص
لزم العمل به ولو منع عن العمل بمعنى النص لكان قريبا من التقليد وانما يليق بعلو درجته الاطلاق
دون الحجر ولوقوع الاجتهاد منه عليه السلام في الخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان فريضة الحج
ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال
ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان يقبل منك قالت نعم قال عليه السلام فدين الله
احق ان يقبل وروي ان عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال
ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك ولانه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من
الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا التوريث الوجوه وتخمير الرأي اذ
لو كان لتطييب قلوبهم فاما ان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا
وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى
لانه اقوى لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عالم بعلل النصوص وكل منهم عالم بها يلزم
العمل في صورة النوع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولا فرق بين الاجتهاد
في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام وعندنا هو عليه السلام مامور بانتظار
الوحي فيما لم يوح اليه ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة
بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض او الحادثة وذلك يختلف بحسب اختلاف

الحوادث كما سئل عن الولي الاقرب في النكاح فانه معذور بخوف فوت الخاطب الكفو وانما اخرنا
تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الرأي وكان غالب احواله انه
لا يخلو عن الوحي والمصير الى الرأي باعتبار الضرورة فوجب تقديم انتظار الوحي كطلب
النص النازل الخفي في حق غيره عليه السلام من المجتهدين الا انه معصوم عن القرار
على الخطاء فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب بيقين فكان ذلك حجة
قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي ولهذا لا يجوز مخالفته في ذلك بخلاف ما يكون من غيره
من البيان بالرأي اي بخلاف اجتهاد غير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فانه يجوز ان يقر على الخطاء
لعدم عصمة المجتهد فجاز للمجتهد الآخر مخالفته قال ابن الهمام الاجتهاد في حق النبي عليه السلام
يحقق القياس بخلاف غيره وهذا اي اجتهاد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحكمه بالرأي كالالهام
اي كالحكم بالالهام فان الالهام حجة قاطعة في حقه عليه السلام وان لم يكن في حق
غيره بهذه الصفة اي حجة قاطعة فصل في شرائع من قبلنا وشرائع
من قبلنا تلزمنا اذا قص الله او رسوله عليه الصلوة والسلام علينا من غير انكار
قوله على انه متعلق بقوله تلزمنا شريعة لرسولنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم
الدليل لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ورأى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
في يد عمر رضي الله عنه صحيفة وقال ما هي فقال التورية فغضب وقال امتهوكون انتم كما تهو هكت
اليهود والنصارى لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فثبت انه كان متبوعا لا
تابعا وعلى ما قلتم يصير تابعا وقال بعضهم يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل
على النسخ لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امره بان يقتدى
بهداهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع وقال بعضهم تلزمنا على انه
شريعتنا ولا يفصلون بين ما يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل اهل
الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ذلك
بالقرآن او السنة لقوله تعالى فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا ثم اختلفوا هل
كان عليه السلام متعبدا قبل البعثة بشرع احد ام لا فابى بعضهم ذلك وهو

مختار

مختار مجمع اصحابنا لانه عليه السلام قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن امة نبي قط بل كان
يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم عليه السلام وغيرها واثبته بعضهم
مختلفين فيه فقيل بشريعة نوح عليه السلام وقيل بعيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه
شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيرهما وفارح المنور وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
على احكام شريعة ابراهيم عليه السلام قبل مبعثه في امور المناسك وغيرها حتى كان
يرى الختان ويأكل الذبيحة دون الميتة وكان يفعل جميع ما ثبت له بقول الثقاة
من شريعته وسئل ابن عباس رضي الله عنه عن سجدة ص فقال سجدها داود عليه السلام وهو ممن
امر نبيكم بان يقتدي به وقد احتج محمد على جواز القسمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب
بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وبقوله ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب
محتضر وانما اخبر الله تعالى بذلك عن صالح عليه السلام فثبت به ان المذهب هذا الا انه تلزمنا
على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي
الالباب من عباده ليبين ما قصرت عنه عقولهم في مصالح دارينهم فلو لزمنا على
انه شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين امته لا رسول الله
وهذا فاسد الا ان شرطنا هذا ان يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار واذا
غيره بما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة
منهم وبما ثبت بكتابهم لانهم حرفوا الكتب فيجوز ان يكون الكتب ذلك من جملة
ما غيروا او بدلوا فصل في تقليد الصحابي والتابعي وتقليد الصحابي واجب محل
الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب
او سنة كما في التلويح يترك به اي بقول الصحابي او مذهب القياس او قياس
التابعين ومن بعدهم قيد به لان مذهب صحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة
على صحابي آخر اتفاقا لاحتمال السماع اي سماع الصحابي من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
يعني انما ترك القياس به وان امتنع تقليد المجتهد مثله لكن الصحابي ليس كغيره
بل يقوى فيه احتمال السماع ولو انتفى فاصابته اقرب ببركة الصحبة ومشاهدتهم

الاحوال المستنزلة للنصوص والحالات تتغير باعتبارها بخلاف غيره واحتمال الخطا
لا يوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع
الرجل غيره فيما سمعه منه على تقدير انه محق بلا نظر وتامل في الدليل كانه جعل قوله
قلادة في عنقه وهو اربعة انواع تقليد الامة صاحب الوحي وتقليد العالم صاحب
الرأي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم
وتقليد الابناء الاباء والاصاغر الاكابر والوجوه الثلثة الاول صحيحة لانها تقع
بما هو مرتب على الاستدلال فانا عرفنا صاحب الوحي صديقا معصوما عن الكذب بالنظر
والاستدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان
صاحب المعجزة لا يكون الا صديقا فان الله تعالى لا يأتي الكاذب ولا يؤيد بالمعجزة
من يضل الناس ثم عرفنا بعده ان رأي الصحابي مقدم على رأي غيره وكذا تقليد العالم
عالما هو فوقه لان زيادة المزية لا يعرف الا بضرب الاستدلال وكذا تقليد العامي
العالم لانه لا يميز بين العالم وغيره الا بضرب الاستدلال والباطل هو الوجه الرابع
لانهم اتبعوا بهواء نفوسهم بلا نظر عقلا واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى
الكفرة عليه بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وانا قلدنا
الانبياء عليهم السلام لانا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطاء بدلالة المعجزة فاتبعنا
هم لقيام دلالة العصمة وقد فقدت هذه الدلالة في غيرهم فلا يجب اتباعهم
كما لا يتبع قبل اقامة المعجزة وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس
لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف فلا فيما يدرك به لانه اذا كان ما
مما يدرك فهو يتكلم بالقياس والصحابي وغيره في القياس سواء وكما ان اجتهاد غيره
يحتمل الخطاء فكذلك اجتهاده ولما احتمل الخطاء لا يجب تقليده الا فيما لا يعرف
بالقياس فانه لا يظن به القول جزافا وقد بطل الرأي فلم يبق الا السماع من
صاحب الوحي والاصح قول ابي سعيد البردعي ان تقليد الصحابي واجب يترك به القياس
لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي

بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ولان اكثر اقوالهم مسموع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وان اجتهدوا
فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي
عليه الصلوة والسلام وكونهم في خير القرون قال ابو سعيد وعلى هذا ادركنا مشايخنا
وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة اي لا يجب تقليده لا فيما لم يرفعه
الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لاجماع الصحابة على الاجتهاد وهم وسائر المجتهدين سواء
لعموم فاعتبروا ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة ولانه قول ليس بحجة
دالة على انه سماع او قول كالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وورد عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى
شريح ان اقض بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم برأيك ولم يقل
بقول وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى بالتقليد
فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل الحيض فانه عمر رضي الله عنه قال اقل الحيض ثلثة ايام و
كالمقادير وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فانه حرام عملا بقول عائشة
رضي الله تعالى عنها في قصة زيد بن ارقم رضي الله تعالى عنه وتقدير المهر بعشرة دراهم تمسكا
بقول علي رضي الله تعالى عنه وتقدير اكثر مدة الحمل تمسكا بقول عائشة رضي الله تعالى عنها
الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين لانه مما لم يدرك بالرأي حمل على السماع
من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني باطل
فوجب العمل به واختلف عملهم اي عمل اصحابنا في غيره اي في غير ما لا يعقل كما في اعلام قدر
رأس المال قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تسمية قدر رأس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا
كان رأس المال مشارا اليه عملا بالقياس وشرطه ابو حنيفة رحمه الله تقليدا لابن عمر رضي
وهما لم يقلداه عملا بالرأي وهو ان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاجير المشترك
كالقصار ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة وفيما لا يمكن الاحتراز منه كالحرق
الغالب والغرق الغالب لا يضمن بالاتفاق وروينا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه
فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة الرواية عن علي رضي الله
فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي

في كل ما ثبت منهم او من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد
الصحابي ومن غيره اما ثبت ان ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل من غيره
تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه فاما اذا نقل عن الصحابي قول ولم يظهر من غيره خلاف
ذلك فان درجته دون درجة الاجماع اذ كان الى رتبة مما لا يحتمل الخفاء عليهم ويشتهر عادة
وكذا اذا اختلفوا في شيء فان الحق لا يعدوهم على ما يجيء في باب الاجماع واما
التابعي ففي تقليده خلاف عندنا فظاهر الرواية عن الامام انه لا يصح تقليده لانه دون
الصحابة لعدم احتمال السماع فان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل
اصابتهم في الرأي ببركة الصحبة ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي
وان زاحمهم في الفتوى وقال شمس الائمة السرخسي لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة يترك
به القياس فقد روي عن ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل
يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به
فان ظهرت فتواه في زمان الصحابي كشريح والحسن البصري كان التابعي مثلهم او مثل
الصحابة عند البعض وهو الصحيح اعلم ان التابعي ان لم يبلغ درجة الفتوى في عصر الصحابة
كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا وعند بعضهم لا يصح تقليده لعدم احتمال السماع
في حقه ولعدم مشاهدة احوال التنزيل ووجه القول الاول انه لما ادرك عصرهم وزاحمهم
في الفتوى وحكم بخلاف رأيهم صار كواحد منهم في حكم يبتني على الرأي فانه روي ان انس بن
مالك رضي الله عنه كان يقول اذا سئل عن مسألة سلوا مولانا الحسن لانه كان ولد جارية
ام سلمة زوجة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد صح ان عليا تحاكم الى شريح في درعه فقال
درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي
فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن ابنه فشهد فقال
شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها فسلم
الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه
فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول

وقال

وقال علي رضي الله عنه لهذا الدرع وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين وخالف مسروق
ابن عباس رضي الله عنه في النذر بذبح الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه وقصته ما روي ان
ابن عباس رضي الله تعالى عنه سئل عن هذه المسألة فاوجب في مائة بدنة فقال مسروق
يجب عليه شاة فاخبر ابن عباس بفتواه فقال وانا ارى مثل ذلك وشريح ومسروق
كانا من التابعين رضي الله عنهم باب الاجماع الكلام فيه في ستة مواضع في تفسيره وركنه
واهله وشرطه وحكمه وسببه اما تفسيره لغة فهو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم والاتفاق
يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه واصطلاحا اتفاق علماء كل عصر من اهل العدالة
والاجتهاد على حكم كذا في المنور وقال صاحب التنقيح هو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام
في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد
بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف المجتهدين بلام الاستغراق احترازا عن
اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة
وقوله في عصر ما من المجتهدين معناه زمانا قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك
هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع
المجتهدين الا ح ولا يخفى ان من ترك انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات
قال ابن الحاجب وغيره على امر بدل على حكم شرعي ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء
المجتهدين في امر الحروب ونحوها ورد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي
والا فلا معنى للوجوب وصاحب التنقيح خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع
في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية لان الحكم اما دنيوي او غير دنيوي ولا فائدة
للاجماع في الثاني حتى ان انكره احد لا يكون كافرا بل جاهلا والدنيوي اما شرعي اي ما لا
يدرك لولا الشرع او غير شرعي يدرك بدون الشرع اما بالحس او بالعقل فكل
منهما يفيد اليقين فاما كان الحسي امرا ماضيا يكون الاجماع عليه اخبارا فلا يكون
من اقسام الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام لا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل
الاخبار وان كان امرا مستقبلا كامور الاخرة فمعرفته لا يمكن الا بالنقل من المخبر الصادق

يوقف على المغيبات كالنبي فاجماع المجتهدين على ذلك من حيث انه اجماعهم لا يعتبر لانهم
لا يعلمون الغيب لكنه يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى ما يكون
محسوسا ماضيا واما كان عقليا مؤثرا بالعقل فهو يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع اجماع
بخلاف الشرعي فان سند الاجماع لا يكون قاطعا فيفيده الاجماع قطعية وفي هذا البحث
نظر لان العقل قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقا ديات
وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه
فيفيد الاجماع قطعية ركن الاجماع نوعان عزيمة وهو ما كان اصلا في الباب وهو التكلم
منهم اي من اهل الاجماع بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل
ان كان من بابه اي باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة
او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته وانما كان هذا ركنا لان ركن كل شيء
ما يتقوم به ذلك الشيء والاجماع يتقوم بهما ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض
دون البعض بعد البلوغ ومضي مدة التامل والنظر الى رتبة ان يتفق بعض المجتهدين
على قول او فعل وانتشر في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضي
مدة التامل وهي ثلاثة ايام او مجلس علم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة
لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت
في امر الدين شيطان اخرس في موضع الحاجة وفيه خلاف الشافعي فانه قال الاجماع لا ينعقد
الا بتنصيص الكل لان السكوت يحتمل ان يكون للموافقة وللمهابة وللخوف وللتامل
ولاعتقاد حقية كل مجتهد وبكون القائل اكبر سنا واعظم قدرا او اوفر علما او استقرار
الخلاف حتى لو حضر المجتهدون من الحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت
الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف وان كان محتملا
لا يكون حجة الا يرى ان ابن عباس خالف عمر رضي الله عنه في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت
حجتك على عمر فقال مهابة منه وقد شاور عمر الصحابة في مال فضل عنده فاشاروا
اليه بالامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه كان ساكتا فقال له ما تقول

يا ابا الحسن

يا ابا الحسن فامر بالقسمة ورووا فيها حديثا من النبي عليه السلام فلم يجعل عمر رضي الله عنه
سكوته تسليما وعلي رضي الله عنه اجاز السكوت مع ان الحكم عنده بخلاف ما افتوا ولنا انه لو شرط
لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم لادى الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لتعذر
اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والتعذر متحقق بل العادة في كل عصر ان يتولى الكبار
الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون
بذلك واما حديث ابن عباس رضي الله عنه فلا يكاد يصح لان عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير
ويسأله ويدعوه ويأذن له مع اهل بدر حتى قال عبد الرحمن اتأذن لهذا الفتى معنا وفي
ابنائنا من هو مثله فقال انه ممن قد علمتم فاذن لهم ذات يوم واذن لابن عباس فسألهم
عن قول الله تعالى اذا جاء نصر الله فقال بعضهم امر الله نبيه اذا فتح عليه ان يستغفر ويتوب
عليه فقال ابن عباس ليس كذلك ولكن نعيت اليه نفسه فقال عمر ما اعلم منها الا مثل
ما تعلم ثم قال كيف تلومونني عليه بعد ما ترون وكان عمر رضي الله عنه الين للحق
من غيره وكان يقول رحم الله تعالى امرأ اهدى الي عيوبي فلئن ثبت فمن الجائز
انه لم يظهر لانه علم ان عمر افقه منه فلا يظهر رأيه في مقابلة رأيه واما حديث القسمة فانما
سكت علي تقية لان الذين افتوا بامساك المال الى وقت نائبة كان حسنا فان
للامام ان يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معدا للنائبة تنوب
المسلمين ولكن القسمة كانت احسن عند علي رضي الله عنه لانها اقرب الى اداء مانة
وفي مثل هذا الموضع لا يجب اظهار الخلاف ولكن اذا استوجب بيان الاحسن فلهذا
سكت علي رضي الله عنه في الابتداء وحين سئل بين الاحسن عنده قال الشافعي
ان هذا الاجماع ليس بحجة وبه قال ابن ابان وداود وبعض المعتزلة وعند
الاكثر انه اجماع ظني او حجة ظنية اعلم ان مثل هذا الاجماع وهو الاجماع
السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام
من النصوص واهل الاجماع كل من كان مجتهدا فلا اعتداد باتفاق العوام والفقيه
الذي ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقيه الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل

التراويح واعداد الركعات ومقادير الزكوة والاستصناع وبناء المدارس واستقراض الخبز بلا وزن
والتثويب بين الاذان والاقامة فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين فانها ثابتة
بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه ليس بمبتدع اي في المجتهد هوى او صاحب بدعة يدعو الناس اليها
ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة وامر الدين فوق امر الدنيا فكل تهمة اوجبت
رد شهاداتهم في باب الدنيا اوجبت ردها في باب الدين واما صاحب الهوى فان غلا في هواه
حتى كفر فلا يعتبر قوله لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا ان دعى
الناس الى ما يعتقده سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل واظهار الخلاف ومجادلة
سفهائهم فيكون متهما في امر الدين فلا عبرة بقوله في اجماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض
في امامة ابي بكر رضي الله عنه ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه واما الاجتهاد فشرطه لانه
استنباط الحكم الذي اجمعوا عليه في جوازه لا يثبت الا بالرأي والاجتهاد وكونه من اهل الاجماع
من الصحابة او من العترة في الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون فلا يشترط
فيه الاجماع الا للصحابة لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مدحهم واثنى عليهم في اثار معروفة منها
قوله عليه السلام اصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وقوله عليه الصلوة والسلام
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني
فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله تعالى فيوشك ان يأخذه وقيل في اجماع العترة اي اهل
صلى الله تعالى عليه وسلم لقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي وكذا لا يشترط كونه من اهل المدينة وقيل لا اجماع الا لاهل المدينة لقوله
عليه السلام ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها وقال من اراد اهلها
بسوء اذابه الله كما يذوب الملح في الماء وقال ان الدجال لا يدخلها وقال ان الايمان
حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار قلنا ان هذه الامور تدل على زيادة
الاهلية وهذا لا يدل ان جعلت الاجماع حجة كقوله تعالى كنتم خير امة الاية وكذلك جعلناكم

امة

امة وسطا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن وغير ذلك من الدلائل لا تختص قوما بنسب او قرب
او مكان وانقراض العصر هو عبارة عن موت من هو من اهل الاجتهاد في وقت
نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها قيل يشترط انقراض العصر لثبوت الاجماع
لاحتمال رجوع بعضهم قبل انقراض العصر ولا يقع الامن الا بانقراض العصر على ذلك
الاجماع ويحكى هذا عن الشافعي وقلنا ما ثبت بالاجماع لا فصل فيه فلا يزاد عليه
لان الزيادة نسخ ولا يصح وجودها بعد عصرنا وعند الشافعي يصح هو يقول ما ظهر له
في الانتهاء كالموجود في الابتداء ولو كان موجودا فيه لا ينعقد اجماعهم بدون قوله
فكذا اعترض له ذلك وقلنا لما انعقد الاجماع بشرائطه صار كالثابت بالنص وكما لا
يجوز لاحد ان يخالف النص برأيه فلا يجوز الاجماع ايضا برأيه واما في الابتداء فانما
يعتبر خلافه في منع انعقاد الاجماع وما بعد ما نفعا لا يعتبر رفعا لان المنع اسهل
وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله يعني اذا اختلف
اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع
انعقاد الاجماع في العصر الثاني لان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عنده
وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها
فدل انه جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتأخر وليس كذلك في الصحيح بل
ان المختار عند اصحابنا عدم اشتراطه لان الدليل الذي جعل الاجماع حجة لا يفصل بين ما سبق
فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف ولان المعتبر في الاجماع اتفاق
اهل العصر وقد وجدوا انما نفذ قضا القاضي بجواز بيعها عند ابي حنيفة فلان في الحد لان هذا
اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فلهذا انفذه ابو حنيفة رحمه الله تعالى وابو يوسف في رواية معه وفي
رواية مع ابي حنيفة فان المشهور وجه قول من شرط عدم الخلاف السابق ان الحجة اجماع الامة
دهم ثم الحي والميت فكان المخالف من الامة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الاجماع بدون
قوله لان ذلك المخالف لو كان حيا لم ينعقد الاجماع بدونه لحجته لا لحياته وحجته باقية بعد

[illegible]

بعد الوفات ولنا ان اجماع هذه الامة انما صار حجة بجعلهم خير امة يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وهذه الصفة لا يتصور اثباتها الا مع الحيوة اذ الميت لا
يتصور منه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا كان كذلك تبين باجماع الخلف
انه ما سواه خطأ ولا يعد المخالف ضلالا اذ الاجماع هو الحجة التي يضل المرء بمخالفتها
وما وجد الاجماع حالة الخلاف منه فكيف ينسب الى الضلال وهذا الخلاف وجد
بين الصحابة رضي الله عنهم فوض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق قول البعض فانه لا يعتبر
ضالا بما قاله قبل بلوغ نص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اليه الا يرى ان اهل قبا كانوا
يصلون الى بيت المقدس وقد نزلت اية التوجه الى الكعبة فاتاهم آت وهم في الصلوة
فاخبرهم بذلك فاستداروا الى الكعبة في صلوتهم فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام
فجوز صلوتهم ولم ينكر عليهم لان ذلك قبل العلم بالنص الناسخ وقوله وحجة باقية
بعده فلما نسخت حجيته لانعقاد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس ينسخ
ذلك القياس والشرط لانعقاد الاجماع اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد
مانع من الاجماع كخلاف الاكثر وقال بعضهم لا عبرة بمخالفة الاقل لان الحق مع الجماعة
بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين وفيه اشارة
الى ان قول الواحد لا يعارض قول الجمع وقوله عليه الصلوة والسلام يد الله مع الجماعة فمن
شذ شذ في النار فهذا دليل على انعقاد الاجماع باجتماع الاكثر اذ لو لم ينعقد
الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد بمخالفته اياهم ولنا ان اجتماع الكل
شرط لان المعتبر اجتماع الامة فما بقي احد منهم يصلح للاجتهاد ومخالفا لم يكن اجماعا
لاحتمال ان يكون الحق مع ذلك الواحد المخالف لان الاجتهاد وكل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء
فيحتمل ان يكون الصواب معه والخطاء مع غيره والمراد بما روى محمول على ما اذا خالف بعد انعقاد
الاجماع بقول الكل مع ان المراد من السواد الاعظم كل الامة مما هو امة مطلقة وهو
من لا يتمسك بالهوى والبدعة وحكمه اي حكم الاجماع في الاصل او حكم الاجماع في اصله موضوعه
اما ثبت المراد به او بالاجماع يعني الحكم الشرعي شرعا على سبيل اليقين والقطع يعني ان

لمخالفتها

ورد الوعيد مع الجماعة صح

الاجماع وضع

وضعه الشرع لاثبات الحكم الشرعي قطعا كرامة لهذه الامة قيد بقوله في الاصل
لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع
بنص البعض وسكوت الاخرين وقيد بالحكم الشرعي لان حكم الدنيوي لا يثبت
يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا
لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه
في الحروب بمراجعة الصحابة وقيد ثبت به الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز
مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا
يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان لو عبادات الخمس مما علم
بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيادة فيه
تفصيل وقال النظام والقاشاني من المعتزلة الاجماع ليس بحجة موجبة للعلم
بل هو حجة في حق العمل لان كل واحد منهم واحد منهم اذا هو اهل الاجماع على الانفراد
غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطاء فكذا عند الاجتماع لان ما لا يوجب
العلم اذا انضم الى ما لا يوجب العلم لا يوجب العلم ولنا في افادة الاجماع ثبوت الحكم
يقينا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول اي يخالف حكمه من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه تعالى اوعد باتباع غير سبيل
المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم
اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج منهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل
في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة
الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست
ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر الصادق ونفى الشهداء
شيئا ولا شهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لتمامهم الخير للشهادة
على الناس وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر

الحكم صح

والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا الا كانت خير بعض افعل فدل انهم اذا اجمعوا على شيء
اصابوا الحق الذي هو حق عند الله تعالى وسبب الاجماع نوعان الداعي الى انعقاد الاجماع
وهذا النوع سبب ثبوته وناقل الاجماع الينا وهذا النوع سبب ظهوره واليه اشار
بقوله والداعي اى السبب والسند للاجماع قد يكون من اخبار الآحاد والقياس وقد
يكون من الكتاب لانا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وعلى عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض
وسببه السنة المروية في الباب وعلى جريان الربوا في الارز وسببه القياس على ان
الجمهور ذهبوا على انه لا يجوز الاجماع الا من سند من دليل او امارة لان عدم
السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء
وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة
الاجماع مع وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا
في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع مثل امامة وكالاجماع
على خلافة ابي بكر رضي الله [عنه] قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله لامر
ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزلة لا ينعقد
الا بدليل موجب للعلم القطعي لان الاجماع قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظني
لا يفيد القطع فلا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان العلم فما يصدر عنهما
كيف يوجب العلم قلنا ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على سنده بل هو حجة لانه
كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط
كون السند قطعيا لكان الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي
فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع من قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد
انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو حاصل الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت
حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف
ما اذا لم يشترط لان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا
كان

اذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون
لغوا بين الادلة وقال اصحاب الظواهر ينعقد عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس
لاختلاف الناس في القياس حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عما نشأ منه الخلاف وقال
بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود المتواتر والكتاب
لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم ينعقد عن الالهام وتوفيق
بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب واما السبب الناقل
الينا فهو مثال نقل السنة قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة
فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل
المذكورة واذا انتقل الينا اجماع اسلافنا الصحابة رضي الله عنهم باجماع كل عصر
على نقله كان كنقل الحديث المتواتر كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة
وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان
كالسنة بالآحاد فكان باصله مقدما على القياس موجبا للعمل دون اليقين مثل قول
عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة
الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ومن الفقهاء
من ابى النقل بالآحاد في هذا الباب وقال وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك
فيما نقل من النبي عليه السلام واما فيما نقل من الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص
ولا اجماع وهذا خطاء فان قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يجوز ان ما ثبت بالنقل بطريق الآحاد
فكذلك الاجماع يجوز ان ما ثبت بالنقل بطريق الآحاد ثم هذا الاجماع على مراتب
فالاقوى اجماع الصحابة رضي الله عنهم نصا اذ لم يثبت عن الكل لا سكوتا من البعض
فانه مثل الآية والخبر المتواتر فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او المتواتر لانه لا
خلاف فيه وفيهم عترة الرسول واهل المدينة ثم الاقوى بعده من الاجماع الذي نص
البعض فيه من الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص
ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث

يحصل جاحده ثم اجماعهم اي اجماع من بعدهم على قول من سبقهم فيه اي في قول المخالف
فانه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم فلا يضلل جاحده لانه اجماع
مختلف فيه ومن هذا القبيل الاجماع الذي سبق رجوع واحد منهم لانه مختلف فيه
ايضا قال في التلويح وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين
والاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله على ما هو المختار عند الجمهور وهو المراد
بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والامة صحابة اولا اذا اختلفوا في حكم مسئلة
على قولين او على قولين او اقوال في عصر من الاعصار كان اجماعا منهم على ان ما
عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول اخر مثاله جارية اشتريها رجل ووطئها
ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطي يمنع الرد وقيل لا يمنع ويرد مع الارش فالرد مجانا
يكون خارجا من هذين القولين فلا يجوز قال البعض الذي يجوز احداث قول اخر لان
السكوت عن قول اخر لا يدل على نفي قول اخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال
فالحق لا يعدوا اقاويلهم لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان يظن
بهم الجهل وانما قيدنا الاختلاف بكونه في حكم مسئلة لانهم لو اختلفوا على دليل او تاويل
قيل لا يجوز احداث غيرهما والجمهور على انه يجوز وهو المختار لانه قول لم ينف اجماعا لان
عدم القول ليس قولا بالعدم وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسبق
والحق الاكثر على خلافه لان ما ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم ومن نظيره
انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين
وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في علة الربوا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك
الادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الخارج من
غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة
فقط يعني الوضوء واجب فشمول العدم او شمول الوجوب قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا
بعدم القائل بالفصل وبالاجماع المركب قال الامدي في الاحكام انه المختار في هذه المسئلة

انما

انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فانه
ممتنع باطل لم يجز احداثه لما فيه من مخالفة الاجماع كالمثال الاول فان الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما الاول فالواجب ابعد الاجلين واما الثاني فالواجب
وضع الحمل فهذا استلزم اجماعا مركبا في ابعد الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه
واما لم يكن يرفع ما اتفق عليه القولان فلا يمتنع اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق
كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه كالمثال الثاني والثالث فانه ليس في
كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم
ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزم ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل
اجماعا فان قيل كل من القولين قد قال بالتفصيل في التفصيل قول لم يقل به قائل فيكون
باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة
لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل
خرق الاجماع قلنا لم فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم
لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل
تخطئة كل من الفريقين في ما ذهب اليه وهو تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة
فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر
في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصح الزام الخصم بان
يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تابعه
اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل
على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات و
ما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه
ادعاء باطل فلا يرد ما قال صاحب التنقيح ان ما نقل من الاصول ليس يحتج الحق في ذلك
انه اذا كان الغرض الزام الخصم يكون الاجماع المركب مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب
في الحلي ان الوجوب في الحلي لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي فيما

وما لم يكن ثابتا في الفصاد يكون ثابتا في الطلاق اذ لو لم يثبت في الطلاق يلزم العدم القطعي مع
العدم في الطلاق وهذا انتفى اجماعا فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الطلاق لكن يفيد نوعا ما
قال الشافعي واما اذا لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فتفصيل الامدي
كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان
مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه
في جميع الصور قال الشيخ الامام فخر الاسلام ابو اليسر البزدوي في هذا الباب والنسخ في الاجماع يحتمله
حتى اذا ثبت حكم باجماع لعصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ الاول ويجوز ذلك
وان لم يتصل به التمكن من العمل ويستوي في ذلك الاداء في جواز النسخ ان يكون في عصر او عصر
واحد وقال في باب النسخ فاما الاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان
النسخ به لا يكون لان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة
في حياته لانه لا اجماع بدون رأيه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان فالموجب للعلم منه هو
البيان المسموع منه واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا والتوفيق بين
كلاميه صعب ويحتمل ان يكون مراده انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع اما نسخ الاجماع
بالاجماع فيجوز او ما قاله هنا وقع على ما قرره البعض والله اعلم

باب القياس

القياس في اللغة التقدير يقال قست الجراحة بالميل اذا قدرت عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا
ويقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها والمساواة يقال فلان لا يقاس بفلان
اي لا يساويه وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي
الشريعة تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وايضا يقال في الشرع هو مساواة فرع
لاصل في علة حكمه والقياس من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة
والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل اخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا
وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما
امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها
فيهما محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك لا يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب واعترض

عليه

لانه في الغبار زكوة عنده لانه في الحلي
ومنها وغير ما لا ينتفع به الا بعد الاستعمال لا يجري فانه ... الغبار الغبار

عليه بان القياس يجري في المعدومين وذكر الاصل والفرع في المعدوم فانه الاصل اسم لما
يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره وكلمة ما عبارة عن الشيء والمعدوم ليس بشيء
والجواب ان لفظة ما عبارة عن ما هو اعم من المعدوم والموجود اعني المعلوم ولو سلم
فالوجود في الذهن كاف في الشيئية ولو سلم ذلك فالمراد بالاصل هنا المقيس عليه وبالفرع
المقيس فان قيل فيلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تعريفا
للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اذ المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس
الحكم ولا دليله وكذا في الفرع وقد وقع في عبارة القوم ان القياس تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم
لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم
فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فقال
صاحب التنقيح القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع بعلة متحدة لا يدرك بمجرد اللغة
احترازا عن تلك الاعتراضات وانه اي القياس حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد
عليه النظائر عبرة والقياس مثله فانه رد الشيء الى نظيره وحديث معاذ معروف وهو انه عليه السلام
لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله
قال اقضي بما قضى به النبي صلى الله عليه وسلم وفي رواية بسنة رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به
رسول الله قال اجتهد برأيي فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى
به رسوله وهو مشهور ثبت به الاصول وجوازه لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في
غيره بدلالة النص وقال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وسكوته عليه السلام عند قوله
اجتهد يدل على ان القياس يجري في جميع الاحكام فلو حمل على منصوص العلة لم يفد بعشرها
واما المعقول فيما لا استدلال به لانه النص على حجية القياس لانه ثابت بمعناه اللغوي
ويسمى دليلا معقولا لان الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لا بظاهر النص كذا
في التقرير فهو ان الاعتبار واجب بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار

رد الشيء الى نظائره كما بينا والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فاللفظ عام يشمل
الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عبارة وعلى
القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل عما يشبهه
به الاتعاظ ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس الامور العقلية كما يقال في اثبات
الصانع اعتبر بالانوار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فاعتبر بالعالم ولا يفهم احد منه
مثلا اعتبر قيس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة
النص على ما يشير به فان التعليل الدال على ان العقوبة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة
لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي وفيه نظر لان العلة في صحيح الشرط والجزاء لا يقتضي علية التامة حتى يلزم ان يكون
علة وجوب الاتعاظ هو العقوبة السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك
وهذا لا يدل على ان كلا من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب وقد يقال انه
لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة
وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد
ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بالقياس في جميع
في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض
بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف لغة واما الاجتهاد
لكل المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بمخالفة الاحتمالات والاجماع لتمسك بشيء من النصوص
وهو ان الاعتبار التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات او العقوبات جمع
مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه رد الشيء الى
نظيره في استحقاق تلك العقوبات لمنه مباشرة تلك الكتب لان هذا الرد انما يتحقق
بالتأمل في احوالهم وما كان التأمل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد
اقامة للسبب مقام المسبب بما نقلت منهم لنكف عنها احترازا من مثل ذلك الجزاء
اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول والمعنى فتأملوا فيما نزل بهم لاجل اسباب

الذين

الذين استحقوا به ذلك فاحذروا ان يفعلوا مثل فعلهم فتعاقبوا مثل عقوبتهم
وكذلك التأمل في حقائق اللغة هذا استدلال بان المعقول في الاستعارة وغيرها
اي غير الفاظ المعاني لها سائغ او جائز ومجمع عليه كالتأمل في الاشياء في الشجاعة
للاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من هذين التأملين من حيث
انه تأمل في معنى النص لاثبات حكمه في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه لان الشرع
شرع احكاما بمعان اشار اليها في النص كما انزل المثلات باسباب قصتها
ودعانا الى التأمل والاعتبار فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات
فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص عليه في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه
في غيره فهذا الاعتبار المذكور على صحة القياس وحلاحته للمعقول ان ان اريد بالاعتبار
ما يعم المثلات وغيرها يكون دليلا على ان القياس حجة بعبارته وان اريد به الاعتبار
في المثلات فقط فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته لانه ثابت بمعناه
اللغوي الا انه معقول لا لمامة ولما ذكرنا ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار
مثل الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية
استنباط العلة فقال وبيانه اي بيان التأمل لاستخراج المعنى باشارة الشارع يتحقق
في مسئلة الربوا في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة
لان الباء حرف الالصاق فكان دليلا على اضمار فعل كما في قوله بسم الله اي اقرأ وفيه
الدليل على تعيين هذا الفعل قوله عليه الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لان النهي عن الشيء امر بضده ويروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة
والاخبار من الشارع جار مجرى الامر والحنطة مكيل اي شيء من شانه الكيل عند ارادة
معرفة مقداره كذا قيل قال ابن الهمام الكيل اسم على المكيل معلوم ليس بشيء من معنى
موضوع لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال فهو باعتبار حيث قال الحنطة بالحنطة
وقوله مثلا بمثل حال كما سبق وهو الحنطة المفعول به والاحوال شروط لانها صفات
والصفات مقيدة كالشروط فان قوله انت طالق راكبة بمنزلة قوله ان ركبت فانت

حالة الربا نظرا لان الوصف ليس بمعنى الشرط كما ذكر في فصل مفهوم المخالفة او بيعوا بهذا
الوصف وهو التماثل بمعنى البدلين والامر اي بيعوا للايجاب والبيع مباح بالاجماع
فلا يعود الامر اليه فيعود الامر الى الحال التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة
فبيعوا بهذا الشرط وهو حال المساواة ولا عجب ان يكون الشيء مباحا ويجب
رعاية شرط عند الاقدام عليه فان النكاح مثلا مباح والاشهاد عليه شرط يجب رعايته
عند الاقدام عليه قال في التلويح الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة
للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكن لما لم يقل احد بمفهوم الصفة
ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل اذ الاصل
هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة بالحنطة
لا الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الدراهم جائز والقبض فيه واجب فان قيل
معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب
لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الدراهم بوصف القبض قلت مراده ان
الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة
واذا اخذتم الدراهم فاقبضوا واراد بالمثل المذكور في الحديث القدر وهو الكيل
في المكيل والوزن في الموزون بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن
مكان قوله مثلا بمثل والحديث يفسر بعضه بعضا ولان المماثلة على الاطلاق
غير مرعية اجماعا اذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات والحبات فعلم ان
المراد المثل المقيد وهو المماثلة في الكيل واراد بالفضل في قوله صلى الله عليه وسلم
والفضل ربوا الفضل على القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري
الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين اذا لم يبلغ
نصف صاع وانما اراد به الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة
والمراد بالمماثلة المماثلة في القدر فكذا الفضل يكون على القدر ضرورة
والفضل اسم لكل زيادة والربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل مال لا يقابله

عوض

عوض في معاوضة مال بمال فصار حكم النص اي الامر وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين
في القدر ثم حرمة اي حرمة الفضل ثبت بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة
بالحديث فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر وذلك بالتامل في صيغة النص ويقول
الفضل ربوا هذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص عرفناه
بالتامل في صيغة النص والداعي اليه اي العلة الداعية الى ذلك الحكم القدر والجنس
اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم من سبب داع اليه مما هو ثابت بهذا النص
واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه
الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان يكون امثالا متساوية كيلا يفضي الى تكليف ما
ليس في الوسع ولن تكون تلك الاموال كذلك اي امثالا متساوية الا بالقدر والجنس
لانه اذا لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا اذا لم يوجد القدر كما في
العدديات لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة
والمعنى اذ كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه فكان قيام المماثلة بهما
وذلك بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التساوي في المعيار فيحصل به المماثلة صورة
واليه اشار بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني فيثبت به المماثلة معنى
واليه اشار بقوله الحنطة بالحنطة فان قيل لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت
بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة كما في
بيع ثوب جيد بثوب رديء ودرهم اجاب عنه المص بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص
وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وبالاجماع فانه لو باع قفيز بر جيد
بقفيز بر رديء ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة
متقومة لجاز الاعتياض كما في غير مال الربوا فانه صح بيع ثوب جيد بثوب رديء ودرهم
في مقابلة الجودة يجوز بالعقود وهو ان ما لا ينتفع به الا بعد هلاكه فمنفعته في ذاته
والحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة لا ينتفع بها الا بعد هلاكها فكانت منفعتها
في ذواتها لا في صفاتها فلم يكن اوصافها متقومة لان التقوم بالانتفاع فلا يكون

مشتغلا لا يكون منقوضا هذا أي الذي ذكرنا من الأمور الثلاثة وهو وجوب التسوية
والحرمة عند فواته وكونها الداعي إليه القدر والجنس حكم النص أما الأول فلكونه سوق النص
فكان ثابتا بالعبارة وأما الثاني فإنه وإن لم يسق له النص إلا أنه ثابت بالنظم بناء على
فوات حكم الأمر فكان ثابتا إشارة وأما الثالث فثابت ضرورة فكان ثابتا اقتضاء
فثبت أن الكل حكم النص ثم لم يبق بعد تأملنا هذه المعاني إلا الاعتبار المأمور به في
معاني النصوص شرع في بيان ما هو نظيره في تلك المعاني لتعتبره بالنصوص فقال
ووجدنا الأرز وغيره من المقادير كالذرة والجص وسائر المكيلات أمثالا متساوية
أو قابلة التساوي بالمستوى المذكور فكان الفضل على المماثلة فيهما فضلا خاليا عن
العوض في عقد البيع مثل حكم النص في الأشياء الستة المنصوصة بلا تفاوت فلزمنا
إثباته أي إثبات حرمة الفضل على حذف المضاف على طريق الاعتبار المأمور به وهو
أي هذا الاعتبار نظير المثلات أي العقوبات والمثلة العقوبة لما بين العقاب والمعاقب عليه
من المماثلة وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها فإن الله تعالى قال هو الذي أي الله تعالى الذي أخرج
الذين كفروا من أهل الكتاب هم بنو النضير من اليهود من ديارهم مساكنهم بالمدينة
لأول الحشر أي إخراجهم أول الحشر من جزيرة العرب إلى الشام أو لم يصبهم هذا الذل قبل
ذلك الحشر أي إخراج جمع من مكان إلى مكان آخر وآخر الحشر إجلاء عمر رضي الله إياهم في
خلافته من خيبر إلى الشام ما ظننتم أيها المؤمنون أن يخرجوا لشدة بأسهم ومنعتهم
وظنوا أي الكفار بأنهم مانعتهم حصونهم من الله تعالى أي أن حصونهم تمنعهم
من بأس الله فأتاهم أي الكفار الله أي عذابه وهو الرعب والاضطرار إلى الجلاء من
حيث لم يحتسبوا لم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين لقوة وثوقهم وقذف في قلوبهم
الرعب أي أثبت الله فيها الخوف الذي يرعبها أي يملأها يخربون بيوتهم
بأيديهم ليخلوا بها لئلا تبقى للمسلمين وإخراجا لما استحسنوا من آلاتها وأيدي المسلمين
فإنهم أيضا كانوا يخربون ظواهرها نكاية وتوسيعا لمجال القتال فاعتبروا
يا أولي الأبصار بأن دون العقول أي فاتعظوا بحالهم فلا تغدروا ولا تعتمدوا

بيانه

على شيء من الله تعالى فالإخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى ولو أنا كتبنا عليهم أن
اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم فالتخيير بينهما دليل على أنه
بمنزلة القتل والكفر يصلح داعيا إليه أي إلى الإخراج لأنه يصلح سببا للقتل فيصلح
أن يكون سببا للإخراج لأنه بمنزلته وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لأن الأول
يدل على ثان بعده لغة فهم أول من أخرج من أهل الكتاب من جزيرة العرب إلى الشام
قال قتادة إذا كان آخر الزمان جاءت نار من قبل المشرق فحشرت الناس إلى أرض الشام
وبها تقوم عليهم القيامة ثم دعانا الله تعالى إلى الاعتبار بقوله فاعتبروا يا أولي الأبصار
بالتأمل في معاني النص أي علل النصوص للعمل به أي بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه
فنعتبر أحوالنا بأحوالهم فنحترز من مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك
هاهنا أي وكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم إذ لا فرق بين حكم هو الهلاك
في مثلا باعتبار معنى هو الكفر وبين حكم هو تحليل أو تحريم باعتبار معنى هو القدر والجنس مثلا
فالتنصيص على الأمر بالاعتبار في أحد الموضعين يكون دليلا على الأمر في الموضع الآخر
هذا مذهب الصحابة والتابعين وعلماء الدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين فإنهم اتفقوا
على أن القياس بالرأي على الأصول الشرعية لتعدية أحكامها إلى ما لا نص فيه حجة من حجج
الشرع لا لنصب الحكم ابتداء وقال داود الأصفهاني ومن تابعه من أصحاب الظواهر
أن القياس ليس بحجة والعمل به باطل في أحكام الشرع وهو مذهب الشيعة والنظام إلا أنهم
قالوا ليس بحجة وليس للعقل مجال النظر في النظرية الأحكام الشرعية لامتناعه عقلا
وقال أصحاب الظواهر لامتناعه سمعا فنقول الامتناع العقلي باطل لأنا قاطعون
بأن الشارع لو قال إذا وجدت مساواة فرع الأصل في علة حكمه فأثبت فيه مثل حكمه واعمل
به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل
هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقايع عن الأحكام إذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية
وجوابه أن أجناس الأحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور
على أنه غير جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقفاشاني إلى أنه ليس بواقع والجمهور على أنه

بزسعدية المذكورة

واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل
ظني وقيل بقطعي ثم استدل اصحاب الظواهر بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون
حجة فيما لا يوجد في الكتاب وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين والمراد بالكتاب القران
وبما روى ابو هريرة رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما
حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا والمعقول
وهو نوعان احدهما بمعنى الدليل اي القياس وهو ان القياس شبهة في اصله لان الوصف
الذي هو مناط الحكم لا يدل عليه النص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء فتعيينه من
بين سائر الاوصاف بالرأي لا ينفك عن شبهة والحكم الثابت به من ايجاب او اسقاط
او تحليل او تحريم حق الله تعالى فلا يصح التصرف في حق الله تعالى اثباته بما فيه شبهة في الاصل
مع ان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن ان ينسب اليه العجز ولحاجة الى اثبات
حقه بما فيه شبهة وثانيهما بمعنى المدلول وهو ما يثبت بالقياس وهو الحكم الشرعي
وبيانه ان المدلول طاعة الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة الله تعالى والجواب
ان الكتاب لما كان تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب وما ثبت
بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا يجاب من الاية الاخرى او القياس منزل في كتاب الله
نصا او دلالة كما بينا انه نظير الاعتبار المأمور به على ان المراد بالكتاب في الاية الثانية بينة
اللوح المحفوظ كذا في التفسير وبه يجاب عن السنة لان العمل بالقياس هو العمل في
الحقيقة بالكتاب على ان المنهي عنه هو قياس ما لم يكن في التورية بما كان فيها وعن
نفيس ما لم كان بما كان لانا نبين ان حكم النص بمعنى هو ثابت في الفرع او يكون الذم
باعتبار الحاق الفرع بالاصل باعتبار الصورة دون المعنى اما باعتبار الحاق الفرع
بالاصل باعتبار الصورة والمعنى لا يكون الذم والمعقول كان العمل والقياس تصرف
في حقه تعالى باذنه ولا نعمل بالقياس فيما لا يدرك بالعقل فان امثاله تعبدي غير
وهو المراد بنظام صيغته ومعنى وهو المراد بدلالة صيغته بمنزلة الضرب فهو اسم

لنقل

لنقل يعرف بظاهره وهو ايقاع الالم الشديد بمحل صالح له والمعنى يعقل بدلالته وهو
الايلام حتى لو حلف ان لا يضرب امرأته فخنقها او عضها يحنث وان لم يوجد صورة
الضرب لوجود معناه اما الثابت بنظام صيغته فالتقدير وقد بيناه وذلك
ان يحد والشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره واما الثابت بدلالة صيغته فهو انه
مدرك من مدارك احكام الشرع اي سبب الدرك ولا بد من طالب للحكم على مثال
المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو
القلب بالعقد عليه ضرورة والبدن بالعمل اصلا او القياس لا يوجب العلم بل يجعل العقد
اصلا بل هو دليل موجب للعمل فكان العمل بالبدن اصلا وعقد القلب ضرورة والاصول
اي النصوص من الكتاب والسنة والاجماع في الاصل معلولة يعني ان الاصل
في النصوص ان تكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به الا انه لا بد
في ذلك من دلالة التمييز اي من دليل يميز الوصف الذي هو علة من غيره لانه لا
يجوز التعليل بكل وصف ولا بد قبل ذلك اي قبل دلالة التمييز من قيام الدليل على
انه اي النص للحال اي في حال القياس شاهد اي معلول وهذا يظهر في مسئلة
الذهب والفضة فانا نعلل النصوص الواردة فيهما بالوزن مع الجنس فانه استدل
من اصحابنا بان هذا النص معلول لان الاصل في النصوص التعليل فانه لا يصح حتى
يتبين بالدليل ان النص الوارد فيهما معلول في الحال اعلم انهم اختلفوا في ذلك
على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل
التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع من البعض وقيل الاصل
التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب هذا الى الشافعي
وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار
عندنا ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة
ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد
استخراج علته معلول في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل

والمراد بقولهم النصوص معلولة ان الاحكام
الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح العباد و
والحكم فاذا علم ولذا المعنى يجب القول بالتعدية
كذا في الكشف
منه

انما يصح للدفع دون الالزام وعلى المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل
في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم قبل التعليل بصيغته لا بعلته
اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة
الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل
وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ومع
وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو
ايضا باطل لان كل وصف عند المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد
من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم اخر وهو التعليل بكل وصف قلنا ان اريد كل
وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة
في وصف ما وان اريد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم اليه فيفضي الى التناقض لان
التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما يجي فلهذا لم يتعرض
ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة الدالة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص
ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين
التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث
انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس
وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض
وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة
الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين
والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني
على القول الاول ووجه الرابع ظاهر لانه لما ثبت ان الاصل في النصوص التعليل وبطل التعليل
بكل الاوصاف لانه ما شرع الا القياس مرة وللمنع من الحاق الغير به اخرى عند الشافعي لانه
يجوز التعليل بالعلة القاصرة عنده فيكون التعليل بالكل سدا لباب القياس وهو ممنوع
وجب التعليل بوصف واحد من الكل فتعين اثر الواحد في الجملة بعد سقوطها وهذا الواحد مجهول

بجواب لما

لا

لان الظاهر يصلح للالزام عنده

ودليلنا لان الاصل في النصوص وان كان التعليل الا انه ثابت
بطريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول
بالاتفاق فاحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة
فلا يصح التمسك به والالزام على الخصم هذا الا باحتمال الا ان الظاهر
يصلح حجة للدفع لا للالزام

لا يمكن العمل به في تمييزه عن غيره فلا بد من دليل يوجب تمييز الوصف الذي هو علة عن غيره
وقلنا ان دليل التمييز شرط كما قال الشافعي ولكنا نحتاج قبل هذا الدليل الى دليل يدل
على كون الاصل شاهدا للحال لان الاصول وان كانت معلولة في الاصل الا انه يحتمل
ان لا يكون هذا النص معلولا لان بعض النصوص غير معلول فاحتمل ان يكون هذا النص
من تلك الجملة لكن هذا الاصل وهو ان الاصل في النصوص التعليل لم يسقط بالاحتمال
ولا يبقى حجة ملزمة وهو الفرع مع قيام الاحتمال حتى يقيم الدليل على انه
معلول في الحال ومثاله هذا الاصل في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثابت
فيهما بالنص وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي
هذا التعليل فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا
بد من اقامة الدليل على ان هذا النص الى معلول والدليل عليه ان هذا
النص تضمن حكم التعيين لقوله عليه الصلوة والسلام يدا بيد لان اليد آلة التعيين
كالاشارة والاحضار والتعيين من باب الربوا اذ يتحقق الربوا في هذه الاموال
عند فوت التعيين لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن
بيع الدين بالدين شرط ههنا اي في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا
عن شبهة بالفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة
الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب
التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع الحنطة بعينها بشعير لا بعينه مع
الحلول اي مع كونه حالا وذكر الاوصاف حتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع
الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية
وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون
التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق الدلالة لا الاجماع حتى يتعدى
الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا

لكماله

ويتحقق معنى ربا النسيئة وهو مبني تعديته وجوب التسوية لا ما فيه شبهة الفضل باعتبار
مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل
هذا النص في ربا النسيئة دليل على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا
النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة
شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا
في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا اخر ويشير بالاخرة الى نفي الاجماع
قطعا القسم الثاني للقياس تعرف قبيحة وشرعية كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع ولا بد من
معرفة هذا المجموع لان الكلام لا يصح الا بمعناه لانه وضع للافهام فما لا يفيد معنى يكون
لغوا ولا يوجد الشيء الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه فركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء
ولم يشرع الا لحكمه وهو الاثر الثابت به لان الفعل هو الحكم فاذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع
المضاف الى الحر ثم لا يسع الا بالدفع وقدم الشرط وان كان خارجا عن الركن وان كان
ذاتيا لتقدم الشرط على الركن طبعا فقدم عليه وضعا ليوافق الوضع الطبع فشرطه
اي شرط القياس اربعة الاول ان لا يكون الاصل اي المقيس عليه مخصوصا اي منفردا بحكمه
بنص اخر دال على الاختصاص والمراد ان يكون حكم المقيس عليه مخصوصا به لانه
متى ثبت اختصاص الحكم به بالنص صار التعليل مبطلا له لان التعليل لتعدية الحكم
وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص لا محالة فكان هذا تعليلا في معارضة النص
لدفع حكمه والتعليل في معارضة النص مردود كشهادة خزيمة فان خزيمة اختص من
بين الناس بقبول شهادته وحده فان الله تعالى شرط العدد في الشهادة بقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ثم خص النبي صلى الله عليه وسلم
خزيمة بقبول شهادته وحده وجعل شهادته شهادة رجلين وقال من شهد له خزيمة
فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين جواز الشها دة
للنبي صلى الله عليه وسلم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة وقد اشتهر فيما بين الصحابة
بهذه الفضيلة فصار هو مخصوصا بهذا النص من النصوص العامة فلم يجز

تعليله

تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله او فوقه في الفضيلة
وقصته ما روي انه عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن وانكر الاعرابي
الاستيفاء وقال هلم شهيدا فقال النبي صلى الله عليه وسلم من يشهد فقال خزيمة انا
اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد ولم تحضرنا
فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا
من اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه والثاني ان لا يكون اي حكم
الاصل معدولا به عن القياس في الاصل لانه حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فمتى
ثبت حكم النص على وجه يرده القياس الشرعي لم يجز اثباته في الفرع بالقياس كالنص
النافي لحكم لم يجز اثباته به والضمير في قوله به راجع الى الاصل والباء للتعدية لان العدول
لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه معنى العادل
اي شرط ان لا يكون حكم الاصل عادلا ومائلا عن سنن القياس قال صاحب التنقيح العدول
عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل ولا يدرك علته وحكمته كاعداد
الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس وقال ابن نجيم والمراد بسنن
القياس ان يعقل معنى ويوجد في اخر فخرج ما لم يعقل كمقادير الزكوة او عقل ولم يتعد
كشهادة خزيمة او عقل على خلاف مقتضى علة شرعية كبقاء صوم الناسي وما ذكرنا اظهر
مما في التلويح ان التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من افراد ما ذكره
الاصول في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه
وهو اما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون
كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات
وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه
كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا
فانه معدول به عن سنن القياس وطريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة بالنص والقياس
تحقق الفطر مع الاكل لما دخل في الجوف لان ركن الصوم فات به اذ ركنه هو الكف عن اقتضاء

شهوة البطن والفرج والنسيان لا يعدم الفعل الموجود واداء العبادة بعد فوت ركنها لا يتحقق
وانما ابقينا الصوم في حق الناسي بالنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك فكان معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص وهو قوله عليه السلام
الفطر مما دخل واذا كان معدولا عن القياس لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس المخطئ على الاكل
ناسيا وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره اي نظير الاصل في العلة
والحكم لان القياس مساواة بين الشيئين اعني الفرع والاصل فلا يتصور ثبوته في شيء
واحد وكذا لا يتصور اذا لم يكونا نظيرين او دخل الانفعال شرطا كل فعل كالضرب فانه اما يكون
ضربا او اصابة حيا واما كون الحكم شرعيا فلان الكلام في القياس على الاصول الثابتة
شرعا ومثل هذا القياس لا يعرف الاحكام الشرعية اذ الحق ان اللغة لا يعرف بمثل هذا القياس
وفي قوله الثابت بالنص اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت
العلة في القياسين فذكر الوسط ضايع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة
التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس
ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا
ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم وقوله بعينه احترازا
عن تغيير بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس
الحكم واما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار ضرورة ضبط الكلام الفرع ولا نص فيه اي في الفرع
لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل كذا في التوضيح والمراد نص دال
على الحكم المعدى او ضده لا مطلق النص واعترض عليه بان وجود النص لا ينافي صحة القياس ولهذا
لم يشترط مشايخ سمرقند قال في التلويح والاشبه انه لا يشترط قصدا الى تعاضد الادلة كما في الاجماع
كان الاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثيرا في كتب الفقه الاستدلال في مسئلة
واحدة بالنص والاجماع والقياس وهذا الشرط واحد اجمالا لكنه جعله تفصيلا فانه يشتمل
في الحقيقة على ستة شروط الشرط الاول ان يكون حكم الاصل متعديا والثاني ان يكون المتعدي
حكما شرعيا والثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير تغيير

والخامس

[Margin: والمعاصر في قوله لانه ان كان موافقا فلا حاجة اليه وفيه يبطل ترجيح الاقيسة]

والخامس ان يكون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم والسادس ان لا يكون في الفرع نص
فان كان التعدية شرطا فلا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا لان الحكم في الاصل
ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا فانما يجوز التعليل للاعتبار اي لقيس العبد
بثبوته احكام الله تعالى وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية
فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما الى غير الحجرين لم يطلق مشايخنا وانما ترك
المص هذا التفريع بناء على ما سيذكره قبيل الاستحسان واما ان كون المتعدي حكما شرعيا
شرطا فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع اللفظ لمسمى مخصوص باعتبار
معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان
الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كالخمر فانه وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة
فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا لمن وجود العلاقة فلا نزاع لكن لا
يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع الوضع وكذا الزنا واللواطة
والى هذا اشار المص بقوله فلا يستقيم التعليل اي لا يصح لاثبات الزنا في اللواطة بان يقول
الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا لانه ليس
بحكم شرعي وهو احتراز عن جماعة من اصحاب الشافعي انه يجوز اثبات الاسامي بالقياس الشرعي
ثم ترتيب الاحكام عليها وقالوا ان من الاحكام ما يثبت بطريق الاجتهاد فلا يمتنع
مثله في الاسامي قلنا الاسامي كلها توقيفية قال الله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واذا كانت
توقيفية لا يمكن اثباتها قياسا لان النص موجود في جميعها وقياس المنصوص على المنصوص
باطل لان فيه ابطال النص ان خالفه ولا يفيد ان وافقه تدبر وههنا بحث وهو ان
اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو فاسد لان قياس السماء
على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الادوية على العسل في الحرارة بجامع
الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا
وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي ولا معنى للتفريع بعدم انقياسية اللغة على ذلك
وهذا ايضا ظاهر والتحقيق انه هذا شرط القياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون

[Margin: قوله اذا وضع لفظ لمسمى بكونه وضع العرب والاولى وهي
وفيه لا بد ان يقال كما في القارورة الكل زجاجة المعنى لمانع الموضع
لانه لا يطلق على القارورة على الدن تقرير الماء
فيه زيادة اللفظ لا وضع هذا اللفظ المعين الى المعنى
من الالفاظ]

حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي
للمساواة في علة ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار
او كما يسمى خمرا كان باطلا على القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس
لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدة الاشتراط تظهر فيما اذا
قيس النفي فان لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس
عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع
وقد يذكر في كثير من الكتب ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما
ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا واما ما كون المتعدى بعينه من غير تغيير شرطا
فلا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي لكونه اي التعليل تغير الحرمة المتناهية بالكفارة
في الاصل الى الاطلاق فيها في الفرع عن الغاية وهو التكفير توضيحه ان حكم الظهار في الاصل
اي في المسلم ثبوت حرمة متناهية بالكفارة فلو علقنا هذا الاصل بوجوب تعدية الحكم
الى الذمي يكون باطلا لانه لا يثبت به حكم الاصل بعينه وهي الحرمة التي تنتهي بالكفارة
بل يثبت حرمة مطلقة في الفرع او حرمة لا تنتهي بالكفارة لان الذمي ليس من اهل الكفارة
لان في الكفارة معنى العبادة لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة والكافر ليس
من اهلها فيكون تغير الحرمة المتناهية بالكفارة واما ما كون الفرع نظير الاصل
في العلة والحكم فلا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره
لان عذرهما دون عذره فلا يكونان نظيره ولان عذر المخطئ لا ينفك عن ضرب تقصير منه
بترك المبالغة في التحرز الا انه لا ينافي وجوب الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار
صنعه من غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا
فيه وعذر الناسي منسوب الى صاحب الحق لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه وقد من
الله تعالى باستلاب الفعل منه بقوله فانما اطعمك الله وسقاك ولو مثل المعلل بغير هذا
المثال لكان اولى لانه قد تقدم ان عدم التعدية لكونه معدولا به عن سنن القياس واذا كان
عدم وجود النص في الفرع شرطا فلا يستقيم التعليل لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار

بالقياس

قوله في الصفات كونهما اثنا بين على ان شاهد كونه قال
يعلم هو صفة قائمة به وقولنا والا فقال كشيء اثنا هو على الاصل
الغائب كونه فعلا باختياره قولنا والنفي الاصلي او العدم الاصلي
وهو ليس بحكم شرعي ولهذا لا يحتاج الى دليل فافهم
[illegible]
لا يحتاج الى دليل في ثبوته قوله لثبوته اي النفي الاصلي صح
[illegible]

بالقياس على كفارة القتل لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره فلا يصح قياس الشافعي
كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في ان الايمان في رقبة المعتقة شرط لان في
الفرع نصا مطلقا فلم يجز القياس فان بالقياس يتغير النص من الاطلاق الى التقييد
والشرط الرابع للقياس انما صح به ليمتاز من الشرط الثالث المشتمل على الشروط الحكم كونه
ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله اي ان لا يغير القياس حكم النص
يعني ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به وذلك لان تغيير حكم النص في نفس الاصل
باطل لانه لا يعارض النص فكيف يصلح مغيرا لحكمه سواء كان في الفرع او في الاصل
وذلك مثل اشتراط التمليك في الاطعام في الكفارات قياسا على الكسوة وهو تغيير لحكم
النص وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين لان الاطعام اسم لفعل يسمى
لازمه طعما وهو الاكل فكان متعديا اي الاطعام جعل الغير آكلا وهذا يتحقق بالاباحة
فكان اشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير الحكم النص وكذا التعليل لقبول شهادة
المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم كالزنا والشرب باعتبار
انه محدود في كبيرة باطل لان حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله
لان في ذلك المحدود قبل هذا التعليل ساقط الشهادة ابدا فيكون ذلك متمما للحد
وبعد التعليل تغير هذا الحكم ولان الوقت من الابد بعضه وبعض الشيء لا يكون كله فكان
تغيير الحكم هذا النص فكان باطلا فان قيل انتم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء بالتعليل بالقدر فانكم خصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم
بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي كبيع حفنة بحفنتين بانا قلتم ان علة الربا
القدر والجنس والقدر الكيل غير موجود في القليل فلا يجري فيه الربا وايضا انكم جوزتم
دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على دفع العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير
لحكم النص الدال على وجوب دفع عين الشاة فاجاب المص عن الاول بقوله وانما خصصنا القليل
اي انما خص من الكيل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لانه استثنى
حال التساوي ودل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد

لتعليل الحكم صح

من قوله الا سواء بسواء التسوية الشرعية وهي في المطعومات التسوية بالكيل وهو لا
يتصور الا في الكثير فعلم انه يعم القليل والكثير فصار التغيير بالنص او بدلالته مصاحبا
حال ورود النص للتعليل لا به فتوضيح الجواب ان حذف المستثنى منه في موضع النفي جائز
وفي موضع الاثبات لا يجوز كما عرف في موضعه وقد حذف المستثنى منه هنا لان الطعام لا
يصلح ان يكون مستثنى منه لانه استثناء الحال وهو معنى يقوم بالغير من المعاني وهو قائم بنفسه
مما قلنا فلذلك انه يثبت المستثنى منه على وفق المستثنى كقولك ان كان في الدار الا زيد
فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي او امرأة يحنث ولو كان فيها ثوب
او دابة لا يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها حيوان آخر سوى
الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شيء حتى لو كان
في الدار سوى الثوب مما هو مقصود بالامساك في الدور يحنث وفي مسئلتنا المستثنى حال
فكان المستثنى منه هنا الاحوال اي في حال التساوي وحال التفاضل وحال المجازفة ولن تثبت
هذه الاحوال الا في الكثير لان التساوي انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص الوارد في الربوا
والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم
العلم بالمساواة كيلا والكيل لا يتاتى الا في الكثير فعرفنا ان اختصاص القليل ثابت
بدلالة النص وانه كان مصاحبا للتعليل لا انه حصل بالتعليل واتى من الله تعالى بقوله وانما
سقط حق الفقير في الصورة بالنص او بالاذن الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل به فهو الحاجة لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء لهم
لاستحالة وجوب الشيء عليه تعالى ثم اوجب مالا مسمى كالغنم والابل والبقر والنقد على الاغنياء لنفسه
ثم امر الله تعالى الاغنياء بقوله وآتوا الزكوة انما الصدقات للفقراء بانجاز المواعيد اي بعضا
ما وعد الله تعالى للفقراء من ذلك المسمى وذلك المال المسمى لا يحتمله انجاز المواعيد مع
اختلاف المواعيد لكثرة حاجتهم لان البعض يحتاج الى كذا والبعض الى كذا فلا يكون
مقيم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال
ليقضي حاجاتهم كلها كالسلطان يعد لاوليائه مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه

باداء ذلك من مال معين عنده فانه يكون اذنا بالاستبدال ضرورة فثبت ان الاستبدال
انما يكون بضرورة النص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل والثابت بضرورة النص
كالثابت بالنص فصار تغيير النص مجامعا للتعليل لا بالتعليل وتوضيح هذا الجواب ان
تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد و
ايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة محضة
لانها من اركان الدين كما ورد في الحديث وهو بني الاسلام على خمس الحديث كالصلوة
والزكوة والصوم والحج عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فثبت ان الواجب لله تعالى خالصا لا يجب
للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا خفاء
في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر
الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء
اسم الشاة باذن الله لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من
وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وبيده اليه اوصل ولكونها
معيارا لقدر الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص
وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر
هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ايضا حكم ثابت بالجملة المطلقة حتى يمتنع
تعليله بل الحكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما
كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كانت تقبل
القرابين بالاحراق وايضا محل التصرفات انما يعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع
دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علل الشاة بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها
دافعة لحاجة ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة
الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان هنا حكمين هو وجوب الشاة
وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا وهو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل
انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير

النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايفاء حق
الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف وليس فيه
اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فان قلت كما ان
النص الدال على وجوب الشاة دال على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال
دال على صلاحية الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا نص لجواز الاستبدال
الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا
يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم
السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا
تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف
ولا بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يقوم به في دفع الحاجة
حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تجب لله تعالى
ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى
الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة
النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على تقدير ثبوت جواز
الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق
الفقراء وفيها من الجمال والدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق
ووسيلة الى الارزاق فصل في الركن ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس
والتعدية حكمه والمذهب المعروف فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء
والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اذ العلم بالعلة ثم
التعدية هي اثر القياس فالقياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم
في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع
حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا

لان المنفعة لا تتقوم بلا عقد الا في الاجارة
الواردة على خلاف القياس

ولما كان

ولما كان ركن الشيء عبارة عما يتقوم به ذلك الشيء قال وركنه اي ركن القياس ما جعل علما اي
وصف جعل علامة على حكم النص مما اشتمل عليه النص من الاوصاف التي اشتمل النص عليها اما بصيغته
كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس وبغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز
عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا بصيغته او
ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له
اي للنص اي المنصوص عليه في حكمه اي حكم النص من الجواز والفساد والحل والحرمة وهو احتراز
عن العلة القاصرة بوجوده اي وجود ذلك الوصف في الفرع وذهب بعض المحققين
الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع
فثمرة القياس لتوقفه عليه وانما جعل العلة ركنا للقياس لاختصاصه بها فكانت ركنا له
وقال علماؤنا ان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا به والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص
ومضاف الى النص دون العلة والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق فيكون ذلك
الوصف علما على وجود حكم النص في الفرع وجه العراقيين ان النص دليل قطعي والعلة دليل
فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون فاضيف الحكم في الاصل
الى النص واضيف في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها والعلة في الاصل صارت مؤثرة
لاضافة الحكم اليه لكنه لم يظهر اثرها في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص في
الفرع فاضيف الحكم الى العلة فيه وظهر اثرها فيه لانه لا دليل اقوى منها وعندنا الحكم مضاف
الى العلة وثابت بها في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين
فيكون العلة علما فيهما وجه هذا المذهب ان العلة اذا لم يكن لها اثر في اثبات حكم الاصل
ولا تعدية في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع
بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة
فثبت ان لها اثرا في حكمها وانما جعل العلة علما لان العلل الشرعية امارات على
الاحكام ومعرفات لها لا موجبات ومؤثرات لذاتها لان الموجب الحقيقي هو الله تعالى
وهو جائز ان يكون وصفا لازما او ما جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا

لا يزال الا صلا كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب
والفضة فانهما خلقتا للثمنية لا يفارقهما هذا الوصف بل جعلنا يجب الزكوة في المصوغ
منهما سواء صيغتا صياغة محللة او محرمة كما تجب في المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة
وهذه الصفة لا تبطل بتغير ورثهما حليا وكالطعم جعله الشافعي علة للربوا وهو وصف
لازم للحنطة لا ينفك عنها بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف
عادات الناس في الاماكن والاوقات وعارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة وهي فاطمة
رضي الله عنها توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر فالانفجار صفة عارضة
للدم غير لازمة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار وكما فانه عليه السلام
علل بالدم بوصف الانفجار والدم اسم جنس لا صفة كذا في التوضيح والمراد بكونها علة
اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كونه الخارج من المستحاضة دم عرق لا ان
يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات كذا في التلويح وجليا كخبث لاحتياجه الى النظر
الكثير يعلل الطوافين فانه علة لسقوط النجاسة في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من
الطوافين عليكم وخفيا كالكيل والجنس في باب الربوا عندنا والطعم في المطعوم والثمنية
في الذهب والفضة عند الشافعي وحكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في
جواز اداء الدين عن الميت قال عليه السلام للمرأة الخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال فدين الله تعالى احق فاستفيد جواز الحج عن الاب
على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا والدين حكم شرعي لانه عبارة
عن الثابت في الذمة وذلك حكم شرعي لا حسي فالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل حكما شرعيا
علة لحكم شرعي وهو القبول وفردا كتعليلنا ربوا النساء بالجنس او القدر وعددا
كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس ومعناه انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع
تلك الاوصاف حتى لو كان كل واحد يجري في الحكم بانفراده كالبول والغائط والمذي
لم يكن مما نحن فيه وكتعليله عليه السلام في المستحاضة جعل شيئين اسم الدم وصفة
الانفجار ويجوز في النص ان يكون منصوصا كالطواف في الحديث الذي بيناه

والطعم

والطعم في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ومع غيره اي غير منصوص
اذا كان اي الغير ثابتا به اي بالنص مثل ما روي انه نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم فالرخصة معلولة بفقر العاقد وافلاسه وذلك غير مذكور في النص لانه
معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص لان السلم يفتقر الى العاقد والفقر صفة فيكون
ثابتا باقتضاء النص وهذا التعليل صحيح عند الشافعي حتى يعديه من المؤجل الى الحال وعندنا
لا يجوز لثبوته بخلاف القياس وكذلك النهي عن بيع الآبق معلول بجهالة المبيع في نفسه
على وجه يفضي الى المنازعة او بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر لهما في النص لكنهما ثابتا
بالنص لان الجهالة صفة المبيع والبيع ثبت به والعجز صفة البائع وهو ثابت بالنص
ايضا اذ البيع لا يتصور بدون البائع قال بعضهم شرط العلة ان يكون وصفا
لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بخلاف كل منها

فصل في العلة اختلفوا في تفسير العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا
على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة
بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة مع انها ليست بعلة لان الاحكام
بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست بمضافة
الى العلامة وقال البعض العلة المؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالنار للاحراق
وقال البعض هذا التعريف باطل لانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية
معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث ويجاب عن هذا بان الحكم المصطلح هو اثر
لحكم الله تعالى القديم وهو الايجاب والوجوب به حادث فالمراد من المؤثر في الحكم
ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب الايجاب
القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب
ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين
العلل العقلية والشرعية وكلام من جعل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل
الشرعية كذلك وهم المعتزلة فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والغسل

لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اوصاف وافعال لا يتصور
منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد
القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما يعتقدونه
انه علة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله الاحراق كذلك القتل
العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا ايضا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه
جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا بمعنى
انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك يعني ان الله تعالى حكم انه كلما وجد ذلك الشيء
يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق
الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف في علم الكلام وقد يجاب بان المراد بالمؤثر ما يكون
مؤثرا بالنسبة الينا والاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مكلفون بنسبة الاحكام
الى الاسباب الظاهرة لان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع العلل
موجبات للاحكام في حق العباد تيسيرا عليهم فيما بين العباد فيجب العقود بالقول وان كان
المعقول في الحقيقة ثبتا بايجابه فيظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب ومن بعض
انه يسمى العلة بالباعث لا على سبيل الايجاب يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما
في قولك جئتك لاكرامك اذ الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع
القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان
العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى
عندهم وفسر الباعث لا على سبيل الايجاب بالمشتمل على حكمة اي مصلحة مقصودة للشارع ربع
في شرعية الحكم من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عنهم والمراد من كونه مشتملا
على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص
القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى وهذا مبني
على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح غير واجب على الله
خلافا للمعتزلة وقيل ان افعاله تعالى غير معللة بها وهذا ابعد عن الحق فان بعثة

الانبياء

الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة
لان تعليل البعثة باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة بتصديق
الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم وايضا لو لم يفعل
لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض
اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد
قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا
عن ذلك بان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له
وداعيا الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون
فعله اولى فيلزم الاستكمال قال صاحب التنقيح هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا
بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون
الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بحيث تجلب النفع الى العباد او
تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وفسر
النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه
وذكر الآمدي في الاحكام ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم
من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم
سواء كان ذلك المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب
وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء
النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وقد يفسر المناسب بالوصف
الملائم لافعال العقلاء في العادات وقال القاضي ابو زيد المناسب ما لو عرض على
العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقلاء ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه
المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة
امرا مقصودا عقلا وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي

اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالوصول وشهود الشهر
والحكم وجوب الصوم والصلوة والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي
اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة
هي الحكمة والعلية في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجلد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والقذف مثلا والزنا وردة الكافر
والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم
الشرعي التزويج والحكمة والعلية كون المولية تحت الكفو وهذه العلية ليست ضرورية
لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى البدل واما ان لا يكون ضرورية
ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لحسن استنادا وعلو
منصب الادمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تامل يظهر
خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها من حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع
يقتضي الاعزاز والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل تعتبر
في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف مع الحكمة او يغلب
وجود الحكمة عنده والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة والمال في
الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة دفع الضرر
وهو انما يتصور في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة
موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف
وهو السفر يكون محصلا للحكمة اي هي دفع الضرر في الاغلب ثم اعلم انه لا خلاف
ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص
فيؤدي الى سد باب القياس وليس للعلماء ان يجعلوا اي وصف شاؤوا من الاوصاف
علة من غير دليل لما فيه من الابتلاء بل لابد ان يكون العلة وصفا مخصوصا وهو حكم جزئي
غير ضروري فلابد في اثباته دليل والمسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلابد
من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة

ثم

ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول
اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي
يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا او ان كان
كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وبا المصاحبة وان للمستقبلة
في مجرد الربط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف
مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما
بجراحاتهم
في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان في دخول الفاء
تارة في الوصف واخرى في الحكم ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل
متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا
دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل
فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنا ماعز فرجم وهذا دون ما قبله
لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن
هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قول الاعرابي
واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فان غرضه من ذكر المواقعة
بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير
البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا
يفيد ان الوقاع علة الاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل
مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس
فيقول السيد اسقني ماء والايماء ايضا مراتب وثانيها الاجماع كاجماعهم
على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وهي كون الوصف
بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال
الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع في الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع

وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها والمذكور في كلام فخر الاسلام
ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك
من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار
صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن
محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن الكذب ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص وهو
اشهد او بما يدل بلغة اخرى فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة
ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف
ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي
او موقعا في القلب خيال العلية والصحة والقبول والاوصاف التي يبنى عليها بمجرد
الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير والاخالة
شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى
الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه
كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه
يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا
لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم
كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان
معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف
من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف
الرائيين في تفسير الطرد ثم التاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم او جنسه القريب فالاقسام اربعة مثلا عجز الصبي عن الاتيان
بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج
والعذر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخر جنسهما العجز بسبب عدم

العقل

العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة
ليشمل ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختيار
ليشمل ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل
الماء فلانا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشأ عن الفاعل ومن محل الفعل
ومن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام
والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية
فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع علية
ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوطه
ما يحتاج الى النية او علية جنسه لذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف
لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط
الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية
وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي
لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية قال الامدي في الاحكام
ان لكل الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص مع
هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة المكتوبة والجنس العالي
للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة
الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف
في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم
فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان
بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول كذا في التوضيح والنزول كذا في التوضيح
والتلويح ودلالة او دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته بمنزلة الشاهد فانه لا بد من صلاحه
بان يكون حرا عاقلا بالغا وعدالته باجتنابه عن محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن
الكذب والباء في قوله بظهور اثره اي اثر الوصف متعلق بالعدالة في جنس الحكم المعلل به اي بذلك

الوصف ولا بد ايضا من عدالة الوصف وهو التأثير وهو منحصر في اربعة
اقسام لان المؤثر اما ان يكون جنس العلة او عينه وكل منهما اما ان يؤثر
في مثله او في مقابلة الحكم الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم
كقولنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت عليها الولاية في النكاح كالبكر
الصغيرة فان الصغر علة للحكم بعينه وهذا النوع مقطوع به لا ينكره احد
والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم كما اذا قلنا في الفارة والهرة سقط
حرج النجاسة بعلة الطواف وهو وصف ظهر اثره في سقوط حرج الاستئذان
فيما ملكت ايماننا لان حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم
ارادوا من الجنس المتجانس والمتجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لان حرج الا
الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا من الجنس المتجانس
والمتجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لان حرج الاستئذان ليس بمقول على حرج
النجاسة وغيره من الانواع حتى يكون جنسا لها لكنهما يتحدان في مطلق الحرج
فامكن ان يعتبر متجانسين والثالث ان يظهر اثر الجنس في عين ذلك
الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فانه تأثير جنسه وهو عذر
الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ان يظهر اثر جنسه في جنس ذلك
الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض بالمشقة فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر
فان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان لكونهما من العوارض في جنس
هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس على الاسقاط عن الحائض فان قيل كيف يتصور
ان يكون الحكم الثابت في محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت في محل اخر كالثيب
الصغيرة مثلا والوصف الواحد لا يحل محلين ولا يجوز الانتقال عليه والجواب ان المراد
بالعين ههنا هو المثل كذا في التقرير وقال بعض الشافعية عدالة الوصف كونه مخيلا
موقعا في القلب خيال الصحة والقبول لان الاثر لا يحس ليعلم بطريق الحس
فيجب الرجوع الى شهادة القلب فان المخايل في القلب اثر القبول والصحة كما اذا ذكر جهة

للعلة

للعلية كما اذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل محسوس وجب الرجوع الى شهادة
القلب ويجب العمل بما يقع في قلبه انه جهة القبلة ثم يعرض على الاصول للاحتياط فتسمى
شهادة الاصول بان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني
نقضه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة
اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفي الوصف
كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية
بينها الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المعلل بمنزلة الشا هد
والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول
كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وقال بعض اخر من الشافعية
يجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا والاوصاف التي يرد عليها بمجرد الاخالة تسمى
بالمصالح المرسلة ونحن نقول انا نحتاج الى اثبات صحة علية ما لا يحس ولا يعاين
وهو ما جعل علما على حكم النص وما لا يحس كان يعلم باثره الذي ظهر في موضع من
المواضع الا يرى ان الطريق في معرفة الشاهد بالنظر الى اثر دينه في احترازه عن
محظور دينه فيستدل به على احترازه عن شهادة الزور واما الاخالة فهي مجرد الظن
والظن لا يغني من الحق شيئا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح للالزام
على الغير كالتحري فانه ما يؤدي اليه تحريه لا يكون حجة على غيره حتى لا يلزم الغير اتباعه في ذلك
والدليل على ان صحة العلة باثارها النقل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كقوله عليه السلام
الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فقد علل سقوط النجاسة بضرورة الطواف
عليها فللضرورة تأثير في اسقاط حكم الحرمة والنجاسة قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه ومن اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه سقط اعتبار نجاستهما
حتى لا يجب عليه غسل الفم واليد لمكان الضرورة وقوله عليه السلام في المني اغسليه ان كان رطبا
وافركيه ان كان يابسا وجوب التطهير لا يكون الا بعد وجود النجاسة ويتغير بصلاح
الوصف ملائمته وهي بالهمزة الموافقة وهو الملائمة ذكره باعتبار كونه مصدرا

ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن السلف اي الصحابة
والتابعين بان لا يكون خارجا عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلل الشرعية
والمقصود اثبات حكم شرعي بها فلا بد من ان يكون موافقة لما نقل عن الذين عرف
احكام الشرع ببيانهم يعني الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان تصح اضافة الحكم
اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر
عن الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى
قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون
بالاوصاف الملائمة للاحكام الثابتة عنهما كتعليلنا بالصغر والبلوغ في ولاية
المناكح جمع منكح بفتح الميم والكاف اسم مكان او زمان او ولاية تثبت في وقت النكاح
او في مكانه او جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف بمعنى المصدر من الانكاح ومن المبادي
ان المناكح جمع منكحة والقياس المناكيح حذفت الياء تخفيفا كذا في التقرير لما يتصل
به اي الصغر من العجز فان اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير لكونه
مظنة العجز دون البكارة كتاثير الطواف لما يتصل به اي بالطواف من الضرورة
فقلنا الثيب الصغيرة يزوجها ابوها كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة
والاب يزوجها كرها اتفاقا ولا يزوج البكر البالغة الا برضاها لانها بالغة
فاشبهت الثيب البالغة وقال الشافعي في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها لانها ثيب
والثيب تشاور وتستنطق وقال في البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لانها بكر
والمؤثر ما قلنا لان الولاية شرعت للمولى عليه لعجزه عن مباشرة ذلك بنفسه
مع حاجته الى المقصود كالنفقة فانها شرعت حقا للعاجز والمؤثر في ذلك الصغر
فكان اثره في اثبات الولاية لان العجز يلازمه لقصور عقله ولهذا سقطت التكاليف الشر عية
بسببه وهذه الولاية من جنسها وللبلوغ اثر في قطع ولاية الغير حتى الكمال في حق
النكاح فيصح التعليل بالعجز لوجود الولاية والقدرة لعدم الولاية لا بالبكارة والثيابة
لانه لا اثر لهما فالتعليل بالصغر موافق للتعليل المنقول لانه مثل الطواف الذي علل النبي عليه السلام

سقوط

سقوط النجاسة عن الهرة في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم
والطوافات فانه الضرورة نوع تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة
في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشاء العجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان
التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولما فرغ من المسالك
الصحيحة شرع في المسالك الفاسدة فقال دون الاطراد وجودا او وجودا
وعدما يعني دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته دون الاطراد والدوران
وهو ترتب الحكم على الوصف وجودا ويسمى الاطراد وقيل ترتبه عليه وجودا وعدما
ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر حرام ان كان مسكرا ويزول حرمته اذا
زال اسكاره بصيرورته خلا لان الوجود قد يكون اتفاقا فاعلم ان اهل الطرد
اتفقوا على ان الطرد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود
الحكم عند وجود الوصف في جميع الاصول وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يعتبر حجة الا بدوران الحكم معه وجودا وعدما
والنص قائم في الحالين ولا حكم له والمراد بالحالين حال وجود الوصف وعدمه وانما شرط
قيام النص فيهما لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف
فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا ويزول عنه عند زوال الشدة والاسم فان كان
الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف
والا لما تخلف الحكم عن النص ونظيره قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه
يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب يعني ان النص قائم
في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا
النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة
القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او الاباحة الاصلية او النصوص
المطلقة في القضاء ويحل من حكم النص المذكور مجازا واحتج اهل الطرد بان ولا لاصحة
القياس لا تختص وصفا دون وصف لان النص لم ينطق بان العلة هذا الوصف دون

ذات الوصف وكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة نص من النصوص صالح لان يكون
علة وامارة لان وصف النص تبع للنص فجاز تعليق الحكم به وان لم يعقل له معنى
بخلاف العقلية فلا نحتاج الى معنى يعقل لان شرط صحة الامارة الاطراد لانه لا يرد
امارات قبل الشريعة ولا احكام فلو كانت موجبات بذواتها لما تخلف الاحكام عنها
كما في العلل العقلية واذا كانت امارات على الاحكام كان الاصل فيها وجود الحكم عندها
لا بها اذ الموجب للاحكام في الحقيقة هو الله تعالى وانما اراد الشرع جعل الاوصاف شهدا
كما جعل الامة شهدا وهو لا يدل على ان كل لفظ منهم شهادة بل ذلك يحصل بلفظ خاص
وهو لفظ الشهادة فانها تنبئ عن المشاهدة بخلاف اعلم واعلم فكذلك هنا لا
يتعلق الحكم بكل وصف وعلل الشرع امارات بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع
اياها موجبة للحكم ولا يشترط وجود الحكم عند وجود العلة وعدم الحكم عند عدم العلة
للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها بمعنى يجوز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة
بناء على مانع على قول من لا يقول بتخصيص العلة ويجعل عدم المانع جزءا من العلة او على عدم
تمامها حقيقة على قول من يقول بالتخصيص وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته
بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك فالحاصل ان وجود الحكم عند عدم
العلة ليس بدليل على فساد العلة لجواز وجوده بغيره لان الحكم يجوز ان يكون
معلولا بعلل وعدم الحكم عند وجود العلة لا يدل على الفساد ايضا لجواز ان يفوت
الحكم لفوات وصف من العلة وذلك الوصف ليس بعلة بنفسه كالنصاب فانه
علة لوجوب الزكوة والحكم لا يتعلق قبل الحول والحول ليس بركن العلة وكذا النصاب
بصفة النماء هو لا صار علة كاملة فبدون صفة النماء لا يعلم وجوده هو
ركن العلة تاما ولهذا صح تعجيل الاداء قبل الحول وهذا لا يجوز قبل تمام اركانها
لو عجل قبل النصاب وقد يقال في تقرير الجواب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلا او تلازم تعاكس او يكون المدار
لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لان فيها احتمالا واحدا وهذه

احتمال

احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران مع عدم مانع من العلية من معية كما في
المتضايفين او متأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة
قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فيغضب
ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان
من لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم
ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وههنا فيما ذكرتم من المثال انما هو ل
انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن
غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضرورة
في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر
كالجمهور على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للدائر
ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
المبنية على المصالح فلا بد من بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطراد
فتح لباب الجهل والتعرف في الشرع ثم اعلم انه قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك
العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد
ثم ابطال علية بعضها ليتعين علية الباقي فيكون هنا مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي
في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه
مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وح للمعترض
ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه
فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن
وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم
بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر
او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث
عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى

وتدينه صح

اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر عما لا طريق لمعرفته الا خبره
وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح
وبعض العلماء احتجوا على العلة في القياس بتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية
الفارق اي الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع ليثبت علية المشترك اي الوصف
الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين المسلكين فانه على تقدير قبولهما
يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة ومن جنسه اي من جنس الاطراد
التعليل بالنفي اي العدم لان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا الا ان الاطراد
لما كان على نهج العلل من حيث ان في العلل المؤثرة وجود الحكم عند وجود العلة ايضا
الا ان الحكم مضاف اليها لكونها مؤثرة لا للوجود فقط قدم على سائر الاقسام
وهذا اي التعليل بالعدم باطل لان شرط العلة ان لا تكون عدما عندنا وعند الشافعية
يجوز تعليل العدمي بالعدم اتفاقا وكذا الوجودي عند اكثرهم لان استقصاء
العدم اي عدم العلة واضافة الاستقصاء الى العدم باد[illegible] ملابسة بين طلب العلة
فاستقصاء عدمها لا يمنع الوجود اي وجود الحكم من وجه اخر لان الحكم قد ثبت
بعلل شتى الا يرى ان العدم ليس اعلى حالا من الوجود ووجود الوصف لا يمنع
وجود وصف اخر فكيف يمنع العدم كقول الشافعي في عدم ثبوت النكاح بشهادة
النساء مع الرجال انه اي النكاح ليس بمال فصار كالحدود فيسقط بالشبهة وهذا
ليس بصحيح لان شهادتهن مع الرجال لم يثبت اختصاصها بالمال لا بطريق الالزام
ولا بطريق الاجماع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول فلا يمنع كونه
غير مال قيام وصف له اثر في صحة اثباته وذلك الوصف هو ان النكاح من جنس ما لا
يسقط بالشبهات لثبوته مع الاكراه والهزل وبالشهادة على الشهادة وبكتاب
القاضي الى القاضي فصار النكاح فوق الاموال في الثبوت مع تلك الشهادة
بدرجة الا ان يكون السبب متعينا استثناء من اعم الاحوال اي لا يصح التعليل بالعدم في
جميع الاحوال الا في حالة واحدة وهي ان يثبت بالاجماع ان العلة واحدة فحينئذ

يلزم

يلزم من عدمها عدم الحكم كقول محمد رحمه الله تعالى في ولد المغصوب اي المغصوبة انه لم يضمن
لانه لم يغصب وكقول الاخفش في اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون لان ضمان
الغصب سببه واحد معين وهو الغصب لا غير للاجماع عليه فصح الاستدلال بعدم الغصب
على عدم الضمان فكذا اذا كان دليل الحكم معلوما في الشرع بالاجماع واحدا لا ثاني له
لا يجب الخمس فانه واجب في الغنيمة لا غير وطريقها الايجاف عليه بالخيل فصح الاستدلال
بانتفاء الايجاف عليه بالخيل والركاب على نفي الخمس واعلم انه اذا ثبت بنص او
اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح ومرجعه الى النص او الى الاجماع كما
اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم
او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على
انتفاء الاخر ومن جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وهو ابقاء ما كان
على ما كان يعني الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه لان المثبت ليس
ببقي لان موجب الوجود ليس موجب بقائه لان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة
عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره
فالحكم ببقائه بلا دليل وذلك اي الاحتجاج بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم نفيا
كان او اثباتا عرف وجوبه اي تحققه وثبوته بدليله الشرعي ثم وقع الشك في زواله
اي زوال الحكم ولم يقع ظن بعدمه كان استصحاب حال البقاء يجوز ان يكون جزاء او شرطا
معتدا اي فاذا كان كذلك كان استصحاب حال البقاء ويجوز ان يكون خارجا مخرج التعليل
بحذف ما يدل عليه وتقديره وذلك في كل حكم كذا وكذا فانه كان استصحاب حال البقاء
كذا في التقرير مثل ذلك اي التحقق موجبا او دليلا ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم
عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي مثبتة وملزمة قال في التلويح واستدل
عليه بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده
لما قلنا واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن
فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم

بداهة نقيضه وايضا لا بد من ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم
ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع
ولكنها حجة دافعة اي تدفع الزام الغير لا استحقاقه اعلم ان الاستصحاب هو التمسك بالحكم
الثابت في الزمان الاول في حالة البقاء ماخوذ من المصاحبة وهي ملازمة ذلك الحكم
ما لم يوجد المغير ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد
في طلب الدليل المغير ولا خلاف في وجوب العمل به اذا ثبت العلم يقينا بعدم الدليل المغير
بطريق الخبر من صاحب الوحي وبطريق الحس فيما يعرف به فقال بعضهم لا يكون حجة
لا لابقاء ما كان على ما كان ولا للاثبات امر لم يكن لان حكم الدليل هو الثبوت دون
البقاء فلم يكن على البقاء دليل فيكون قولا بوجود الحكم في حالة البقاء بلا دليل
وقال اكثر الفقهاء هو حجة لابقاء ما كان ولا يصلح حجة في حق الالزام على الخصم
ولا لاثبات امر لم يكن لان الظاهر ان الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل المثبت
لا يوجب البقاء والظاهر يكفي حجة لابقاء ما كان لا للالزام على الغير كظاهر اليد يصلح
حجة للدفع دون الالزام فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود وامتنع
كونه حجة للاثبات والدفع والالزام شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت
حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وقال
الشافعي يصلح حجة للالزام على الغير والا لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان
الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا وبقاء شرعه ابدا
وللاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية
والزوجية فيما ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد والجواب عن الاول انا لا نم انه لولا اذا مع
الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم
نسخها بدليل اخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتوارث جميع قومه العمل
بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته
والجواب عن الثاني ان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح

ونحو

ونحوها يوجب احكامها ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الاستمتاع
والوطي وذلك بجهة وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه
الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل
المناقض بما هو قضية الاستصحاب ثم فرع على هذا الخلاف بقوله حتى قلنا في الشقص
اي في قطعة اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب
اي طالب الشفعة فيما في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة او بالاجارة
ان القول قوله اي قول المشتري مع يمينه ولا يجب اي لا يثبت الشفعة للشفيع
الا ببينة اي باقامة البينة على ملكية ما في يده لان الشفيع تمسك بالاصل اذ اليد
دليل الملك ظاهرا وهو يصلح للدفع لا للالزام على الغير وقال الشافعي يجب اي تثبت
الشفعة بغير بينة لان اليد لما كانت ثابتة وهي دليل ظاهر حكم بثبوت الملك له
واذا ثبت الملك كان له ان ياخذ الشفعة وانما وضع المسئلة في الشقص لان
الشفعة عنده لا تثبت بالجوار اعلم ان للاستصحاب معنيين احدهما حكم عرف وجوبه
في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال وبهذا المعنى لا اتصال لهذه المسئلة بما نحن
فيه لان الكلام في الاستصحاب لا في الظاهر اي ظاهر كان والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليل
في الحال ووقع الشك في زواله او في كونه زائلا في الماضي وعلى هذا المعنى اتصال بالمبحث
ومن جنس الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع
فيه بناء على تعارض اصلين يمكن الحاقه بكل واحد منهما كقول زفر رحمه الله المرافق
اي في غسل المرافق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقوله
حفظت القران من اوله الى اخره وقوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل
او وبعض الغايات لا يدخل في المغيا كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وقوله اتموا الصيام
الى الليل فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك الثابت بتعارض الاشباه
وهذا عمل بغير دليل لان الشك الذي يدعيه امر حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال
دليله تعارض الاشباه او ما اعده من الغايات التي تدخل بالاجماع والغايات

اليه لانه حظر بالاجماع قلنا له انه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال الدليل دخول بعضها وعدم دخول بعضها فنقول له اتعلم ان المتنازع فيه من ايّ القبيلين فانه قال نعم قلنا له فلا تشك فيها ولكن الحقها بنظيرها وان قال لا اعلم فقد اعترف بالجهل فقيل له لا تجعل جهلك حجة على غيرك وان كان ذلك عذرا لك الى ربك

ومن جنس الاطراد الاحتجاج بما اي بقياس لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والاصل كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وبال اي اذا هو بال وهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الفرع يقع الفرق بذلك الوصف بين الفرع والاصل ويثبت بذلك الوصف الحكم في الاصل وفقد وعدم ذلك الوصف في الفرع فسقط اعتباره لايجاب الحكم في الفرع ولم يبق بعده الا المس المختلف فيه فلم يكن هذا تعليلا ظاهرا وباطنا اي قياسا واستحسانا ولا رجوعا الى اصل مجمع عليه يعني انه ليس بقياس لمقيس ومقيس عليه لان نفس المس ان جعل مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل المس مع وصف اخر مقيسا عليه لزم ان لا يكون الفرع نظير الاصل وكقولهم في اعتاق المكاتب انه لا يجوز عن الكفارة لانه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز كما اذا ادى بعض مال الكتابة فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق وهو اداء بعض البدل فانه علة مانعة عن التكفير وقد عدم في الفرع فيبقى العبرة لما وراءه وهو اعتاق المكاتب وهو مختلف فيه ومن جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو في الحقيقة رد فرع الى اصل بوصف مختلف في كونه علة للحكم كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي في بطلان الكتابة الحالة انه عقد لا يمنع التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر لان الاختلاف ظاهر بيننا وبين الشافعي في الكتابة الصحيحة فان عندنا لا تمنع جواز الاعتاق عن التكفير حالة كانت او مؤجلة وعنده تمنع فلم يصر عدم المنع عن الكفارة دليلا على الفساد فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال

بجواز

بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل يكون فاسدا وكقولهم في من ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ ممن يجوز اعتاقه عن الكفارة فلا يعتق بسبب القرابة قياسا على ابن العم لا على الاب عندنا يجوز اعتاقه عن الكفارة ويعتق بالقرابة ايضا ولهذا قلنا اذا اشترى اباه بنية الكفارة يجوز خلافا له فيكون هذا تعليلا بوصف مختلف ومن جنس الاطراد الاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى فساده على احد كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلوة بثلث ايات الثلث اي ثلث ايات ناقص العدد عن سبعة اي سبع ايات يعني الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما لا يتأدى بما دون الاية او الثلث كما عدد ومدة المسح فلا يتأدى به فرض القراءة قياسا على الواحد وهذا على قياس قول من لم يجوز بالاية القصيرة ولا في السبع يعني كعدد صوم المتعة فلا يجوز الصلوة بدونه قياسا على الثلث منه وهذا كله فاسد لانه تعليل بوصف لا اثر له في ايجاب حكم الفرع وعدمه وايضا فساد هذه الاوصاف ببداهة العقول اذ لا مشابهة بين مقدار القراءة ومدة المسح وعدد صوم المتعة ومن جنس الاطراد الاحتجاج بلا دليل قيل المسؤول عن حكم الحادثة اذا اجاب فبالنظر الى طلب الدليل منه ثلثة اقسام من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال الله اعلم بحكم الله تعالى في هذه الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة الجواز مثلا او فقد ومن هو مختلف فيه كالاول اي من نفى حكم الله تعالى في الحادثة ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فان العلماء اختلفوا فيه قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي لانه متوقف ولا يجب عليه عند المطالبة والمناظرة بكيفية التمسك بلا دليل وتمسكوا بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فانه علم نبيه الاحتجاج بلا دليل قلنا هذا باطل لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف يحتمل وجوده فلا يمكن ان يدعى انه حجة عندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لان لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلا وتمسكا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة

الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر نبيه
بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا وقال البعض يجب على النافي في
الدليل في العقليات دون الشرعيات وفسر بان مدعي النفي والاثبات في العقليات
يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس فيها واما في الشرعيات فمدعي
الاثبات كوجوب شيء يدعيه مدعي حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب
ولا يدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي وانما يطلب الدليل على حكم شرعي ولان النفي عبارة
عن العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت امرا عارضا يحتاج الى
الدليل لا النافي لانه متمسك بالاصل قلنا لا نسلم ان النفي ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع
نوعان الاثبات والنفي وقد ورد الشرع بنفي الحكم نصا في مواضع كقوله عليه السلام
ليس في النخة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة وقوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول
واذا كان النفي حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله من غير دليل ولهذا اقام اهل التحقيق
من الفقهاء كما يجري في الاثبات يجري في النفي ويكون للقياس فكما ان الثبوت في موضع
الاثبات دال انتفاء في موضع النفي فانه كما دل في خمس من الابل السائمة شاة
دل لا زكوة في الابل العلوفة وان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة الشرعية
واليه اشار ربنا في قوله وفوق كل ذي علم عليم اي عليم ارفع درجة في علمه فقول القائل
لم يشرع هذا لانه لم يقم الدليل عليه مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يكون
حجة ولهذا احتج هذا النوع من الاحتجاج من الله تعالى فانه تعالى علم نبيه عليه السلام
الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الاية لانه هو المحرم للاشياء والعالم بالاشياء فشهادته بعدم الدليل الموجب
للحرمة على الذين يثبتون الحرمة في السائبة والوصيلة والبحيرة والحام دليل
قاطع على عدم الحرمة في ذلك لانه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر فان
صفة العجز بلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه او مجنون
لا يناظر فصل وجملة ما يعلل له اربعة يقع التعليل لاجله هذا شروع

في بيان

اي رفيقه

في بيان حكم القياس بعد بيان شرايطه وركنه اربعة اقسام الاول اثبات الموجب بكسر
الجيم اي السبب والعلة او وصفه والثاني اثبات الشرط او شرط الحكم الشرعي بحيث لا يثبت
الحكم بدونه او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء اي
الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا هو علة محرمة وعند الشافعي
ليس بمحرمة هذا خلاف وقع في الموجب للحكم وهو حرمة النسيئة فلا يجوز التكلم فيه بالقياس
بل يجب على مدعيهما اقامة الدليل على صحة ما ادعاه من نص او دلالة او اشارة
او اقتضائه لان اثبات بها ثابت بالنص لا بالقياس فلا يصح اثباته بالرأي لانا نجد
اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالرأي ايضا لان النافي يتمسك بالعدم الاصلي فعليه
الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ظهر ان دليل خصمه صحيح لا يبقى حق التمسك بعدم
الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت العدم به فظاهر الفساد وبيانه انا وجدنا
الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة بجنسه محرما اذا كان مشروطا في العقد
وباشتراط الاجل يثبت فضل ما خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في احد الجانبين
لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال ولهذا يبذل المال بمقابلته ولم يسقط اعتباره
لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها خلقة والشبهة تعمل عمل الحقيقة
في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وقد وجدت شبهة العلة لان العلة
هي القدر والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة
الربوا بشبهة العلة احتياطا ولهذا لا يحرم الفضل من حيث النقدية في غير مال
الربوا لعدم العلة وشبهة العلة ووصف السوم في زكوة الانعام هذا نظير
صفة الموجب ابتداء فهذه الصفة هل هي شرط للزكوة ام لا فعند العامة شرط
لها خلافا لمالك ولا يجوز التكلم فيه نفيا ولا اثباتا بالقياس بل بالنص
وهو قوله عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة والشهود
في النكاح هذا نظير الشرط فان الشهادة شرط لانعقاد النكاح عندنا وعند
الشافعي لحديث لا نكاح الا بشهود خلافا لمالك فانه شرط الاعلان فلا يجوز

اثباته بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل
وشرط العدالة والذكورة فيهما اي في الشهادة في النكاح هذا نظير صفة الشرط فان
الشافعي لحديث لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولا يشترط عندنا العدالة والذكورة
في شهادة النكاح لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود من غير العدالة والذكورة والبتيرا
هذا نظير الحكم فان الركعة الواحدة غير مشروعة صلوة عندنا لما روي انه عليه الصلوة والسلام
نهى عن البتيرا وهي الركعة الواحدة وعند الشافعي مشروعة حتى جوز الوتر بركعة
لقوله عليه السلام اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة البتير التصغير بترى تانيث ابتر
وهو في الاصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص وصفة الوتر هذا نظير
صفة الحكم واختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة لقوله عليه السلام ان الله
زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لابد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي
سنة لقوله عليه السلام للاعرابي سئل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع من الاربعة
التي يعلل لها تعدية حكم النص اي ما في الحد وهو الفرع لا نص فيه ليثبت حكم النص
فيه اي فيما لا نص فيه بغالب الراي واللام في قوله ليثبت للغرض فالتعدية حكم لازم
للتعليل حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا
جائز عند الشافعي ويجوز التعليل عنده لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع
على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة
اي الغير المتعدية فعنده التعليل اعم من القياس لوجود التعليل بدونه في العلة القاصرة
كالتعليل بالثمنية فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على
الذهب والفضة غير متعدية عنهما الى غير الجريين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت
العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا وهذا قول طائفة
من اصحابنا وعند الجمهور من اصحابنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة فالمجوزة
بالعلة القاصرة ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو
توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل فاجيب

اليه

فاشترطهما

اليه كذلك واعتبروا العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم
لم يتعلق بالعلة في النص ويكون العلة صحيحة بدون التعدية مكفا هنا والجواب
ان التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع موقوف على التعليل الذي يتوقف على
صحة العلة والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص
فلا دور وقد يجاب بانه دور معي لا دور تقدمي اذ العلة لا يكون الا مع كونها متعدية
لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم يكون علة ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا
فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدته التوسل به الى معرفة الحكم
وهذه الفائدة معدومة هنا لانه لا يتوسل به الى معرفة الحكم في المنصوص عليه لانه ثابت
بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عن النص به ولا يتوسل به الى معرفة
الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يمكن اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد
امتنع حصول تلك الفائدة كقوله ان علة الربوا في النقدين الثمنية وحرمة الربوا
فيهما مضافة الى النص لا العلة فلا فائدة للتعليل وللقائلين ان يقول لا نم ان التعليل
لا يكون الا لاجل التوسل المذكور لجواز ان يكون لفائدة اخرى كسرعة الاذعان
وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها فلا يلزم
العبث وايضا منقوض بالتعليل بالقاصرة المنصوصة بنص ظني والتعليل
لاثبات الاقسام الاول ونفيها باطل لان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها
بل يجعل الشرع اياها موجبة فطريق معرفتها السماع من صاحب الوحي لا الراي
وصفة الشيء معتبرة باصله ولان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي
اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وكما لا يكون
موجبا بدونه وكذا لا يكون موجبا بدون شرطه فكما لا مدخل للراي في معرفة اصله
لا مدخل في معرفة شرطه وصفة شرطه ايضا في اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم
ورفعه اذ لو لم يكن شرطا لكان الحكم موجودا بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه
فكان دفعا للحكم وابطالا له وليس للعبد ولاية ذلك وكذلك نصب الاحكام الى

الى الشرع فلا يجتهد فيه الرأي وكذلك رفعها لان القياس هو الاعتبار بامر مشروع
وليس يثبت ابتداء فبطل التعليل لهذه الاقسام ثبوتا وكذلك نفيا لانه اذا قال لم
يشرع اصلا فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن اثباته بدليل شرعي وهو القياس وكذا
اذا ادعى الارتفاع بعد الثبوت لانه دعوى النسخ والنسخ لا يثبت بالقياس فلا يجوز شيء
من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى
محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل
الوجوب والحرمة ونحوهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم
ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من
اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل
لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت
بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا
لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثلا ان يجعل اللواطة سببا
لوجوب الحد قياسا على الزنا او يجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية
في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار
فخر الاسلام وانما بعلمه هذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم
والسبب والشرط في انها يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع وبينه
انه لم يوجد [illegible] اشتراط التقابض في بيع الطعام عند الشافعي فان لهذا الاشتراط عنده
اصلا وهو الصرف ولجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر
السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه
يوجد له اصل وهو الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر
السلع قال صاحب الميزان الاصح لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون
اثبات السبب والشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز
في الجميع لان الوصف لا يختلف وان اراد الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب

والشرط

والشرط الممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس يثبت فيه والجميع سواء
في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج
الفريقين مذكور في اصول الشافعية فلم يبق الا الرابع وهو تعدية حكم مشروع
معلوم بصفة الى محل آخر بالعلة فالتعليل يختص بالتعدية ولما كان الرابع
على وجهين احدهما ان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة
الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان فقال والاستحسان هو في اللغة عد الشيء
حسنا قال في المغرب هو لغة وجود الشيء حسنا كما يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا
واستقبحته اي اعتقدته قبيحا وشرعا هو اسم لدليل يعارض القياس الجلي وهو قبل ان يسبق
اليه الافهام فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر فوقه وهو النص
او الاجماع او الضرورة او القياس الخفي والاستحسان حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة
اجماعا قال في التوضيح قد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه
التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به
دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس
الجلي فلا معنى لانكاره وقال التفتازاني قد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاؤهما
عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالات
فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة والقائلون بان من
استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع
فهو الشارع لهذا الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان
ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند
الله حسن ونقل عن ائمة اللغة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء
ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك
شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد

وهي الاثر والاجماع والضرورة والقياس

وجعلها بعض الناس على ابي حنيفة واصحابه بانه جعل الشرع
اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول
بالتشهي

فنبه عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر
لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول
عن قياس الى قياس اقوى منه وقيل هو العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه ولا نزاع في قبول
ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول
في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى منه ويدخل فيه التخصيص
والنسخ واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى
الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى اخر الى القياس به يصير اقوى ولما
اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل
اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار
العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف
معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا
خفيا اذا وقع في مقابلة قياس سبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة
فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي
خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما الزوم فاطلاق
الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الذي يعارض ويرد انه لا
عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه
لا يتمسك به الا عند ظهور النص او الاجماع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس
الخفي والاستحسان بالاثر كما في السلم فان القياس يأبى جواز السلم لان المعقود عليه
معدوم عند العقد وانما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم
في كيل معلوم الى اجل معلوم والاستحسان بالاجماع كالاستصناع فيما فيه تعامل فان
القياس يأبى جوازه لانه بيع مبيع يحصل بعمله وهو معدوم في الحال والقياس الظاهر
ان لا يجوز بيع الشيء الا بعد تعيينه حقيقة وانما تركوه بالاجماع وهو تعامل الامة
من غير نكير والاجماع دليل فوق القياس فاستحسنوه وتركوه به اورد عليه ان الاجماع وقع معارضا

للنص

مثل الاستحسان فيكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف صح

للنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون متواترا وكما
واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط
المخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويجاب بان القران شرط في التخصيص الاول
والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع والاستصناع هو ان
يقال للصانع كالخفاف اصنع لي من مالك خفا من هذا الجنس بهذه الصفة
بكذا ولم يذكر له اجلا والاستحسان بالضرورة كتطهير الاواني والابار والحياض بعدما
تنجست فان القياس يأبى طهارتها لتعذر صب الماء على الحوض والبئر للتطهير ولان
الدلو يتنجس بملاقات الماء فلا يزال يعود وهو نجس ولان نزح بعض الماء لا يؤثر في
طهارة الباقي كذا خروج بعضه من الحوض وكذا الماء ينجس بملاقات الانية النجسة
والنجس لا يفيد الطهارة فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة فان الحرج مدفوع
بالنص في موضع الضرورة ويتحقق معنى الحرج لو اخذ بالقياس والاستحسان بالقياس
الخفي كسؤر سباع الطير كالصقر والبازي فان قياس الجلي ان سؤرها هو سبع مطلق
نجس فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر لانهما يستويان في حرمة الاكل
فيستويان في نجاسة السؤر وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين
بدليل جواز الانتفاع به شرعا كالاصطياد والبيع وجواز الانتفاع بجلده وعظمه
ولو كان نجس العين لما جاز كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار حرمة
الاكل لانها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتولد من لحمها النجس
وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تأخذ بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم وعظم
الميتة طاهر فعظم الحي اولى ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل العراق
هذا شروع فيما يترجح به احد القياسين على الاخر فقدمنا على القياس الاستحسان الذي هو
القياس الخفي اذا قوي اثره كما في سؤر سباع الطير وقدمنا القياس لصحة اثره اي اثر
القياس الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر بظهوره
ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان لقوة الاثر في مضمونه فيسقط ضعيف الاثر في

مقابلة قوى الاثر ظاهر الكنه ما الاثر او خفيها فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد
ترجح العقبى من وجوب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من
حيث الدوام والصفاء وضعف اثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء ولهذا
قيل لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل
ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف والامر بالعكس واعلم انهم ذكروا للاستحسان
قسمين الاول ما قوي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اذا نظر اليه بادي
نظر بل صحته ثم اذا تامل حق التامل علم انه فاسد وذكروا للقياس ايضا قسمين
ايضا ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فالقسم الاول من الاستحسان
وهو ما قوي تاثيره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره لان المعتبر
عندنا هو التاثير لا الظهور والقسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي
صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده والمراد بظهور
الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده المخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة
الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس خفاؤها بالنسبة الى وجه القياس
معنى وقيل يورث قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح انما معنى الرجحان ههنا
تقتضي العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز
العمل بالمرجوح مثاله ما اذا تلا اية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء اما كانت الاية
في اخر السورة وان شاء سجد ان الركوع يحتاج الى النية لسجدة التلاوة دون
السجدة لان التسجود وليس بمثل للركوع صورة ثم يعود من الركوع الى القيام كما اذا
سجد لها قياسا يعني اذا ركع بسبب التلاوة فالركوع يجزيه عن السجدة في القياس لان
الركوع والسجود متشابهان ومتناسبان في معنى الخضوع لاشتمالهما على التعظيم والانحناء
فجاز اقامته مقام السجود فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون
قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه وبالقياس ناخذ وبالاستحسان اخذ الشافعي ووجه الاستحسان
ان المامور به السجود والركوع غير السجود والاثر انه الركوع في الصلوة فلا ينوب عن سجود

الصلوة

الصلوة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بالطريق الاولى لان المناسبة بين ركوع الصلوة
وسجودها اظهر لان كل واحد منهما موجب التحريمة ولو تلا خارج الصلوة فركع
لها لم يخرج عن السجدة في الصلوة اولا لان الركوع هنا تحقق بجهة اخرى لانه
وفيما ان النص ورد به قال الله تعالى وخر راكعا او ساجدا فبينهما مشابهة ضرورة
فينوب احدهما مناب الاخر وهذا قياس ظاهر لا يحتاج فيه الى زيادة تامل لانا
نقيس احد الركوعين على الاخر فذا يؤيده النص ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز
محض والحقيقة احق ووجه الاستحسان من حيث الظاهر صحيح كما ذكر ولكن قوة
الاثر للقياس مستتر دون الفساد في الاستحسان خفي بيانه انه ليس المقصود من السجدة
عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا يكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها
حتى لا تلتزم بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة
للمستكبرين وموافقة لما يفعله المقربون ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن بشرط
ان يكون بطريق هو عبادة وهو ان يوجد في الصلوة لان الركوع فيها عبادة
كالسجود ولا يوجد خارج الصلوة بخلاف القيام لانه ليس بتواضع في ذاته فلا يتادى
به سجدة التلاوة وبخلاف سجود الصلوة لانه مقصود بنفسه فلا يتادى بالركوع
الا انه هو الا منه التواضع فصار الاثر الخفي للقياس وهو ما ذكرنا ان المقصود
قد حصل بالركوع مع الفساد الظاهر له وهو انه مجاز محض اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
وهو ان الركوع خلاف السجود مع الفساد الباطن له وهو ان لا يجزى الركوع عن
السجود مع حصول المقصود به ولما كان الاستحسان دليلا يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا
او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا اراد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن
بغيره فقال ثم المستحسن اي الحكم الثابت بالقياس الخفي يصح تعديته لما انه حكم القياس بالتعدية
فهذا القياس الخفي وان اختص باسم الاستحسان لمعنى فلا يخرج من ان يكون قياسا شرعيا
فيصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر يعني ان المستحسن بالاثر والاجماع او الضرورة
المقابل للقياس الجلي اي الحكم الثابت بها فلا يقبل التعدية لانها معدولة عن سنن القياس

القياس فلا يحتمل التعدية الا بدل ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب
يمين البايع قياسا ويوجبه استحسانا اي اذا اختلف البايع والمشتري في مقدار
الثمن والمبيع غير مقبوض فالقياس الجلي على سائر التصرفات ان يكون القول
قول المشتري مع يمينه فقط لان البايع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكرها
فيكون القول للمشتري مع يمينه لان اليمين في الشرع في جانب المنكر والمشتري
لا يدعي على البايع في الظاهر لان المبيع صار مملوكا له بالعقد ولم يسلم الثمن حتى يجب
على البايع تسليم المبيع وفي الاستحسان اي القياس الخفي يتحالفان اي يجب على كل من البايع
والمشتري اليمين لان المشتري يدعي على البايع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي
يدفعه والبايع ينكر الوجوب بذلك القدر وهذا انكار باطن لا يعرف الا بعد
تامل والاول يعرف ببداهة الحال والمشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على
كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر فاستحسنوا العمل بالانكارين
جميعا وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي اذا اختلف
وارث البايع ووارث المشتري في الثمن بعد موتهما قبل القبض يتحالفان كما اذا اختلف
المورثان لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وتعدى
الى الاجارة قبل العمل اي اذا اختلف الموجر والمستاجر كما اذا اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يعمل مدعيا ومنكرا والاجارة جارة
تحتمل الفسخ في التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما فاما اختلاف المتعاقدين
في مقدار الثمن بعد القبض اي قبض المبيع فلم يوجب يمين البايع لان المشتري لا يدعي
على البايع شيئا اذ المبيع سلم اليه الا بالاثر وهو قوله عليه الصلوة والسلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بينهما تحالفا وترادا وكان ثبوت
التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فلم يصح تعديته اي تعدية
وجوب التحالف الى الوارث ولا الى الاجارة بعد استيفاء المنافع ولا الى حال هلاك
السلعة اي اذا كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض المبيع لا يجري التحالف وكذا

لاجل اذا كان بعد هلاك المبيع وان اختلف بدلا لانه غير معقول المعنى اذ البايع
لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو التحالف المتعاقدين حال قيام السلعة
وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو
ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المامور فظاهر وان
اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد ومحمد قال
بالتعدية في الكل لانه انما يصار الى التحالف عنده باعتبار ان كل واحد منهما
يدعي عقدا ينكره الاخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده قلنا لا نم ان
كل واحد يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف
قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية
ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس معا غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن
بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر
في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت
حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي
هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في
قضية واحدة فصل في الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة
من حيث انها يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ذكره في بحث
القياس الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه
الوسع ليحصل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود
ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم
شرعي قطعا وقيد الظن بحكم شرعي كذا في التلويح هذا تعريف لنوع من الاجتهاد
لان ما في العقليات اجتهاد وان المصيب واحد والمخطئ اثم وان الاحسن تعميمه
بحذف الظن كذا قال ابن نجيم قال في المنور هو لغة بذل المجهود في ادراك المقصود

وفي الشريعة بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي بطريقه وشرط الاجتهاد ان يحوي
اي يجمع المجتهد علم الكتاب اي القرآن بمعانيه اي مع معانيه لغة وشريعة اما لغة فبان
يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان
يعرف المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تع او جاء احد منكم من الغائط ان المراد
بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجسة عن بدن الانسان الحي ووجوه النظم
قلنا من العام والخاص والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره في
يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء
في ان هذا معتبر لمعرفة المعاني وعلم السنة بطرقها وهي الاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم
كما مر وهو ان يكون بالتواتر او بالاشتهار او بالاحاد وبمتونها وهي نقل الاحاديث
بما ينقل بلفظه وهو العزيمة او بمعناه وهو الرخصة ولا يشترط معرفة جميع
ما في الكتاب بل ما يتعلق منه بالاحكام وهي مقدار خمسمائة اية والمعتبر هو العلم
بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب
وعلم السنة على هذا اشترط ان يعرف الاحاديث التي يتعلق بها الاحكام وهي
زائدة على الوف وان يعرف وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها و
المقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر
الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط
علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة الشرعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه
لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما
يحصل بممارسة الفروع فهو طريق اليه في هذا الزمان ولم تكن الطريق في زمان الصحابة
رضي الله عنهم ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام
واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام
الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده

ادب الطبع

في تلك المسألة مخالفا للنص او اجماع قلت بمعرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم
لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة
الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع
ما يتعلق باحكام النكاح وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد الاصابة اي اصابة
الحكم بغالب الراي او بغلبة الظن مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في
القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الديانات قلنا ان المجتهد
قد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد باثر ابن مسعود في المفوضة
وهو قوله اجتهد فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله تعالى وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد
يحتمل الخطاء والمفوضة هي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها
مهرا وقال المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا
مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم
ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل
مجتهد مصيبا وهو مذهب المعتزلة لان الاصلح هو تصويب كل مجتهد وهم
قائلون بوجوب الاصلح على الله تعالى الا ان الاولى بالنبي في اصابة الحق وهو
على مذهبهم لان مذهبهم ان لا يجوز ان يفعل الله تعالى في حق نبي من الاكرام
ما لم يفعله في حق غيره الا انهم ضيعوا ذلك باختيارهم وتحقيق هذا المقام
ان المسألة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد
او يكون فمن اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب
الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل
الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم
الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد نسب ذلك الى الاشعري
بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم

معينا ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن
اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم
معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين
ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان الحكم القاضي بالخطأ هل ينقض
اولا قال بعضهم اذا اخطأ المجتهد كان مأجورا لقوله عليه السلام وان اخطأ فله
اجر واحد وقال بعضهم كان معذورا كالنائم لا اثم بترك الصلوة ولكن لا ينال
صلوة المصلين وعند البعض كان معذورا وهو ضد المأجور والعفو ان طريق
الاصابة ان كان بينا عوتب لان التقصير منه ولا يضلل بخلاف الاجتهاد في
صفات الله تعالى فان المخطئ فيها يضلل ويبدع الرابع ان الحكم معين وعليه دليل
ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها
وخفائها فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا وانما هو مكلف بالاجتهاد على
قصد اصابة الحق فاذا اجتهد على هذا القصد خرج عن عهدة التكليف وجعل
مصيبا في الاجتهاد فاستحق الاجر عليه حيث اتى بما عليه من التكليف وحرم الصواب
وزيادة الاجر اما بتقصير منه او حرمان من الله تعالى ابتداء اذ الاصلح غير واجب على
الله تعالى ثم اختلفوا هؤلاء في ان المخطئ هل هو مخطئ ابتداء وانتهاء معا او
انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المحق كما سيجيء به هذا الخلاف في النقليات
اي الشرعيات لا في العقليات التي هي من اصول الدين لان الحق فيها واحد بالاجماع
والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية والمخطئ فيها مخطئ ابتداء
وانتهاء فهو كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود ولهذا يقال في الاصول
مذهبنا حق ومذهب الخصم باطل وفي الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب
الخصم خطأ يحتمل الصواب وقال ابو الحسن الاشعري والجاحظ من المعتزلة كل مجتهد
مصيب في العقليات ايضا اي في المسائل الكلامية ان لم يوجب تكفير المخالف
كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال يعني نفي الاثم والخروج عن

عهدة

عن عهدة التكليف لا بمعنى حقية كل من القولين ثم المجتهد في اجتهاده كان
مخطئا ابتداء وانتهاء اي في اصابة المطلوب وبالنظر الى الحكم عند البعض
وهو مروي عن ابي ح قال ابو يوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله
واحد فيحتمل ان اخطأ ما عند الله تعالى مصيب في حق عمله والا يكونا
متناقضا هذا اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله لاطلاق الخطأ
في قوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة ومن
حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل والخطأ ابتداء وانتهاء قلنا ان الاستدلال
بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول والمختار انه مصيب
ابتداء اي بالنظر الى الدليل بمعنى انه قدم اقامة الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه
واركانه فيكون اتيا ما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان
القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة ومخطئ انتهاء
اي بالنظر الى الحكم لانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض
المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة لكن اثم خطائه
موضوع اتفاقا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله
الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصيره وترك
مبالغته في الاجتهاد فانه يعاتب واحتج القائلون بتعدد الحق في المسائل
الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف
ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين يكلفون بنيل الحق
واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان
المجتهد مأمورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء
دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده قلنا
لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه
لا يجوز له التقليد والاجتهاد هو نظر الى الدليل رعاية شرائطه بقدر الوسع

سواء

اوى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب
العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده
وكل ما امور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر
الى الدليل وهو ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص
على خلاف راى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور
بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه الثاني ان اجتهاد
المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة فان استقبال القبلة شرط
صحة الصلوة وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يعد الجهات
كلها قبلة حتى ان المتحيرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزأتهم صلوتهم وجعلوا
مصيبين فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما
تأدى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لم يؤمر باعادة الصلوة
فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجود والعدم
وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع
وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا
يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع
اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد ومن
التزم تقليده غير واجب على اخر وعلى مقلديه والجواب عن الوجه الثاني ان في
صلوة من هو خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا اذ لو كان كل مجتهد
مصيبا لصح صلوة المخالف المذكور لاصابتهما جميعا في جهة القبلة واما
عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصود ولكن الشرع جعلها وسيلة
الى الحق وهو الجهة التي يرضاها الله تعالى وامر بها فاقيم غلبة الظن اصابتها
مقام اصابتها وعند حصول الحق لا بأس بفوات الوسيلة ثم اختلف القائلون
بحقية الجميع فذهب بعضهم الى ان تساوى الجميع في الحقية وبعضهم الى كون

البعض

في الجهة المرجحة كما بيانه

البعض احق واكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب شئ فهو اكثر ثوابا
ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل
الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على
تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية وفيه نظر لانه لا يوجب
التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل اخر واستدل الاخرون بانه لو
تساوت الاحكام الاجتهادية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل
المجهود وطلب نيل الحق وهذا معنى سقوط الاجتهاد وهو باطل وفيه نظر اما اولا
فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق
الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل
مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد
ويقلد مجتهدا اخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد
وجواز اختيار المجتهد ايها شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق حتى يتمكن
من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع
الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون
الا عند اختلاف اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واحتج
القائلون بان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر
ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها اي الحكومة
او الفتوى او القضية سليمان وجه الاستدلال ان داود عليه الصلوة والسلام
حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون
الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع
كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون
الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود عليه السلام الرجوع عنه ولو كان
كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن

لتخصيص سليمان بالذكر بفهم القضية جهة فانه وان لم يوا على نفي الحكم عما عداه
لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء، و جواز
خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه واما السنة والاثر فالاحاديث والاثار
الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي وان كانت من قبيل الاحاد
الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح الاستدلال على الاصول واما دلالة
الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى
وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير
وفيه نظر لان القياس عند المخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من
ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو
ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا
فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا
وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع
لا يكون حكما شرعيا فان قيل انما امتناع ذلك بالنسبة الى شخص فان الشيئان قعش
لا يكونان الا عند اتحاد المحل اجيب بان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة
الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين لمجتهدين
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احد هما
عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان
بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد
وكذا المقلد اذا صار مجتهدا اسئلة متعددة قال ابن الهمام يجوز تقليد المفضول
مع وجود الافضل ولا يرجع المقلد مما قلد فيه اي عمل اتفاق وهل يقلد غير
مجتهده في غيره المختار نعم فلو التزم مذهبا معينا كابي حنيفة رحمه الله او الشافعي
فقيل يلزم وقيل لا وقيل كمن لم يلتزم ان عمل بحكم تقليدا لا يرجع عنه وفي غيره له تقليد
غيره وهو الغالب على الظن كذا قال ابن نجيم فصل في تخصيص العلة

وهو

وهو ان يوجد العلة في محل ويتخلف الحكم عنها فيه لمانع فالاكثر انه تخصيص
للعلة لانه يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير
العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر وذهب فخر الاسلام وتبعه المعض
الى انه ليس تخصيصا وانما عدم المانع جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم
في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها فعدم المانع
عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر من العلة فانتفاء الحكم
في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع
وهذا نزاع قليل الجدوى كذا في التلويح ولهذا او لما ذكرنا ان المجتهد يخطي ويصيب
قلنا لا يجوز تخصيص العلة لانه اي لان التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد
لان التخصيص يقتضي حجية المقتضي المخصوص منه شرعا والعلة تصلح مخصصا
عند من يجوز التخصيص فيكون كل من العلتين صحيحا فيلزم تصويب كل مجتهد
وبينه في التقرير بان صحة الاجتهاد تثبت بعد تاثيره بسلامته عن المناقضة
لظهور خطائه بانتقاضه فان جاز التخصيص جاز لكل مجتهد اذا ورد عليه
النقض ان يقول كانت علتي تقتضي ذلك لكنها خصت لمانع ويتخلص عن
النقض فيسلم اجتهاده عن الخطا فيكون المجتهد مصيبا ورد بان لا نم ان
التخصيص يؤدي الى التصويب كل مجتهد لجواز ان يكون شرط بيان مانع صالح
وقد لا يقدر المجتهد على ذلك واجيب بان التخصيص فرع القول بالتصويب
فان من قال بالتصويب يحتاج الى القول بالتخصيص لان النقض يوجب كون
العقل مخطئا ضرورة وهو خلاف معتقده فالقول بالتصويب ملجأ
الى القول بجواز التخصيص ضرورة خلافا للبعض اعلم ان تخصيص العلة
يجوز عند القاضي ابي زيد ومشايخ العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص
وهو قول المعتزلة ولا يجوز عند مشايخ سمرقند وهو قول الشيخ الامام
ابي منصور الماتريدي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وهو اظهر

قول الشافعي وهذا الخلاف في العلة المستنبطة واما في العلة المنصوصة فقد اختلف
الفريق الثاني فقط وهم المانعون وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول المعلل
عند ظهور التخلف كانت علتي توجب ذلك اي الحكم لكنه اي الحكم لم يجب ولم يثبت بتلك
العلة في بعض الصور مع قيامها اي مع وجود العلة لمانع فصار اي المحل الذي
لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا اي مخرجا من العلة اي من كونه محلا لتاثير
العلة بهذا الدليل وهو المانع وانما قيد به لان مجرد قوله لم يثبت لا يسمع بل يجب
عليه اظهار مانع صالح للتخصيص وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يجعل
عدم المانع جزء للعلة اي شرطا لها فحاصل التخصيص ان يقول المعلل اذا اورد عليه
نقض يكون الجواب عنه بخلاف ما طلب اثباته بعلة موجب علتي كذا الا انه ظهر ها
هنا مانع فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع بمنزلة عام خص منه بعض ما يتناوله
وما قال منكر والتخصيص ان العلل القياسية لا يقبل المخصوص وسموا المخصوص
نقضا قال المجوزه هذا غلط منهم لغة لان النقض ابطال الفعل قد سبق على سبيل
المضادة كنقض البناء ونقض كل مؤلف ونقض العقود والمخصوص بيان ان
المخصوص لم يدخل في العموم فكيف يكون نقضا وشريعة لان التناقض
غير جائز على الكتاب والسنة والخصوص جائز اجماعا ولان القايسين اجمعوا
ان من الاحكام ما ثبت بالنص او الضرورة بخلاف القياس ووجدت فيهما
معنى موجب القياس لولاها لكان الحكم بالقياس ومنها لان المعلل اذا ذكر
وصفا صالحا وادعى انه علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون
العدم لفساد علته فيناقض واحتمل ان يكون العدم لمانع منع ثبوت الحكم
مع الوصف فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز مانعا صالحا والا فعد مناقضا
كما لو قال البيع موجب للملك في المبيع فيورد عليه البيع بالخيار فيقول
امتنع ثبوت الملك هنا لمانع وهو الخيار واحتج النافون لتخصيص العلة
بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في

كونه

كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من
الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده
كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص لمخصص
مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الا
الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص
العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة
ويحتمل ان يكون لمانع مع ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله
لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف
عنها لمانع كالاحراق بالنار من الخشب الملطخ بالطلق المحلول فاجاب منكر
والتخصيص عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها
من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم
للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعديته بالحكم اثبات مثله في صورة
الفرع فيثبت في العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد
ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به
اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات
الحكم بطريق الاستحسان ترك القياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة
بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة
عند وجود المعارض الاقوى لان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء
الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة
ثم نقول في ابطال تخصيص العلة انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود
العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية
عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يتجمع جميع ما يتوقف
عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شطر او شرط للعلة فعند وجود المانع

يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن
تكفي للعلية سواء استلزمت الحكم اولا والا لانتفى الاجماع على وجوب التعدية مطلقا
بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على
العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص واحتج الكرخي
بان جوازه يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع والتناقض امارة الجهل فلا يليق به بيانه
انه متى قال ان المؤثر في استدعاء الحكم هذا الوصف فقد قال ان الشرع جعله دليلا
وامارة على الحكم ايضا وجد يمكنه التعدية فيه وجود ذلك الوصف ولا حكم له تبين انه لم يكن
امارة ودليلا على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة على الحكم شرعا وليس بدليل
وامارة وهذا تناقض فاما قال الشرع جعله امارة ودليلا في بعض المواضع دون البعض
قلنا الدليل على ان الشرع جعله امارة هو التأثير وهو قائم في المواضع الذي تخلف
فامتنع من ان يكون دليلا وامارة مع قيام ما جعله الشرع دليلا وامارة تناقض
بينا بخلاف النص العام لان بالتخصيص تبين ان المخصوص غير مراد بالعام وبيان
ذلك ادبيا ما قلنا من ان عدم الحكم لعدم العلة في الصائم الناسي التقييد به
ليس لاخراج المستقصي وانما هو لبيان انه صب في حلقه مكرها او اذا صب الماء في حلقه
انه يفسد لفوات ركنه او ركن الصوم والعبادة لا تتادى بدون ركنها ويلزم عليه
او يرد عليه نقضا الناسي فانه حقه لا يفسد بالاكل او شرب او جماع مع فوات ركنه حقيقة
ثم ان اجاز الخصوص او ممن جوز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل وهو فوات
الركن ثمة او في الناسي لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك
الله تعالى وسقاك فخصوص من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة وقلنا
عدم الحكم في الناسي لعدم العلة حكما وهو فوات الركن لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله يعني امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة
حكما فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه حكما
لا لمانع مع فوات ركنه وانه تم لبطل معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم

مضاف

مضاف الى من له الحق فبقي معتبرا فيفوت به ركن الصوم بخلاف ما اذا كان مضافا
الى من له الحق ويبتني على هذا القول بتخصيص العلة تقسيم الموانع ووجهه بالاكثر
المحققين ان الموانع ثلثة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من
انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو
ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة ولهذا فسر صاحب التوضيح الموانع بما يوجب عدم الحكم الاول
مانع يمنع انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي كبيع الحر فانه ليس بمال والبيع
مبادلة المال بالمال فلم ينعقد العلة لعدم المحل والثاني مانع يمنع تمام العلة كما
اذا حال شيء فلم يصب السهم كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تماما
انعقاد العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان انعقد تاما في حق
العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد في حقه
والثالث مانع يمنع ابتداء الحكم وهو الملك كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع
لتعلق ثبوت الملك بسقوط المانع حتى لا يخرج البدل الاول في جانب من له الخيار
عن ملكه وانعقد البيع على التمام لان الشرط داخل على الحكم دون السبب كخيار الشرط
فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك في المبيع للمشتري اتفاقا وقيده
ابو حنيفة بكونه للبائع في الثمن والرابع مانع يمنع تمام الحكم كما اذا اندمل بعد
انجراح السهم والمداومة كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الحكم ولكنه لا يتم العقد
بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ورضاء والخامس
مانع يمنع لزوم الحكم كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن كخيار العيب
فانه لا يمنع من ثبوت الملك ومن تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع
ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء والقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك
لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال

فصل

دفع العلل او الاعتراضات الواردة على العلل لان
التفهيم انما يتم اذا خلا عن الدفع ثم العلل نوعان طردية او ثبت عليتها

بالدوران وهو التأثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا ومؤثرة
اي ثبت عليتها بالصلاح وهي المعتبرة عندنا وعلى كل قسم ضروب اي انواع من
الدفع اما الطردية اي القياسات بالعلة الطردية فوجوه دفعها اي الاعتراضات
الواردة عليها والاحتجاج بها وان كان فاسدا الا انه لما مال اليه عامة اهل النظر
ذكر دفعها ليتبين ما يعترض عليها اربعة القول بموجب العلة والممانعة وفساد
الوضع والمناقضة القول بموجب العلة وهو التزام السائل وقبوله ما يلزمه
اي يثبته المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم
ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وانما قدم على
غيره لانه يرفع الخلاف فهو احق بالتقديم لان المصير الى المنازعة عند عدم
امكان الموافقة لا مع امكانها والقول بموجب العلة يلجئ المعللين
بجعل اصحاب الطرد مضطرا الى القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علته
في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي
قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية
في الصوم يوجب تعيين النية اين ما كان فكان وجوب التعيين
حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول لا يصح عندنا الا بتعيين
النية وهو واجب وانما جوزناه باطلاق النية على انه اي الاطلاق
تعيين لا مع ان التعيين موضوع عندنا لان هذا الوصف يوجب
التعيين ولا يمنع ايضا وجود ما يعينه فقد حصل التعيين من
الشارع حيث لم يشرع في هذا اليوم صوما آخر غير صوم رمضان
فيكون هو معينا بتعيين الشارع يعني سلمنا ان التعيين واجب
لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق
النية هل هو تعيين ام لا فعندنا هو تعيين بتعيين الشارع لانا

هذا

هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية
فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه
ومنعدم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف والممانعة وهي اربعة
اما ان تكون في نفس الوصف او في صلاحه للحكم مع وجوده او في نفس الحكم
او في نسبته اي نسبة الحكم الى الوصف اعلم ان الممانعة هي منع السائل وعدم
قبوله ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة
الدليل عليه وهي اربعة اقسام الاول منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع
وهو المراد من قوله في نفس الوصف اما منعه في الاصل فكما يقال مسح
الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض عليه بان الاستنجاء
ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال
في كفارة الافطار بالاكل والشرب انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب
بالاكل والشرب كالرجم فنقول لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس
الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل الرجم والفرع كفارة
الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والشرب والوصف العقوبة المتعلقة
بالجماع وقد منع السائل وصفه في كفارة الصوم وكما يقال بيع التفاحة
بتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة
فنقول ان اردتم المجازفة مطلقا والمجازفة في الصفة او في الذات
بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا
بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة
بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها
لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع ثبوت الوصف في الفرع متعين
في المثال الاول وفي المثال الثاني مبني على احد التقادير والثاني منع
ثبوت الحكم في الاصل او الفرع وهو المراد من قوله في نفس الحكم كما يقال

بيع التفاحة الى فنقول ان اديت حرمة تنتهي بالمساواة لانم ثبوتها في النوع اعني
بيع التفاحة وان اديت حرمة غير متناهية بها لانم ثبوتها في الاصل الذي هو
بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الاخر عاد
العقد الى الجواز وكقولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كغسل الوجه فنقول لانم ثبوت هذا الحكم في الاصل فان المسنون فيه
عندنا ليس التثليث بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه
لان الاكمال صفة فلا يثبت الا بما هو من جنس الاصل كما في اركان الصلوة
فان اكمال القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القران
والثاني منع صلاحية الوصف للحكم كما يقال بعد تسليم وجود الوصف لانم ان
هذا الوصف صالح لاثبات هذا الحكم لان الوصف انما يصير علة بالتاثير فما
لم يتبين التاثير لا يصير حجة ولا يثبت به الحكم الذي ادعاه فان قال اني اردت
اثبات مذهبي وعندي الطرد حجة بدون التاثير فلا احتاج الى التاثير فنقول
المقام مقام المحاجة فلا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم كقول
الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح
لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانم ان وصف البكارة صالح للعلية لانه لم
يظهر له تاثير في موضع اخر والرابع منع نسبة الحكم الى الوصف كقولهم لا
يعتق الاخ على الاخ لانه لا بعضية بينهما كابن العم فنقول لانم ان علة
عدم عتق ابن العم عدم البعضية لانه لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد
علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة او نقول
عدم عتق ابن العم ليس لعدم البعضية اذ العدم لا يجوز ان يكون موجبا
شيئا وكل تعليل يكون بنفي وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض
لان العدم لا يصلح ان يكون وصفا موجبا لانه ليس بشيء فاستحال ان يوجب
شيئا وفساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه

وبعبارة

وبعبارة اخرى ان يعلق على الوصف ضد ما يقتضيه الوصف وهو اقوى
من المناقضة لانه يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة
اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير
الكلام بل بالانتقال الى علة اخرى بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز
عن ورودها بان يفسر الكلام بنوع تغيير وبغير ادنى تغيير كما يقال
الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب
بان المراد انهما تطهيران حكميا فلا يرد النقض بتطهير الخبث لعل
كتعليلهم اي اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة او لاثباتها باسلام
احد الزوجين اي اذا اسلم احد الزوجين الذميين حدث بينهما اختلاف
الدينين فيقع الفرقة بينهما كما اذا ارتد احدهما فانه ان اسلم قبل الدخول
بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فقد جعل
الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي له
والا بان يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده فنقول
هذا فاسد وضعا لان الاختلاف انما ثبت باسلام المسلم منهما
اذ هو الحادث والاسلام في الشرع جعل عاصما للاملاك لا مبطلا
فكان الوصف نابيا عن الحكم والمناقضة او النقض هي وجود العلة
في صورة مع تخلف الحكم عنها وهي تلجئ اهل الطرد الى المؤثرة كقول الشافعي
في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية فانه
ينتقض بغسل الثوب فنقول انه ان جعل موجب علة مساواة مطلقة
لم يصح فانهما يفترقان في عدد الاعضاء لاشتراط الاعضاء الاربعة في الوضوء
دون التيمم وفي قدر الوظيفة اما عندنا فلعدم اشتراط الاستيعاب
في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله واما عنده فلان الغاية الرسغان
وفي نفس الفعل لان احدهما مسح والاخر غسل وان قال كيف افترقا

في النية فيستويان فيها فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة
الحقيقية فانه طهارة ولم يشترط فيها النية فلابد في النقض عن المناقضة
بان يقال المراد انهما تطهير حكمي او تعبدي غير معقول المعنى لان معنى
التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا
لا ينجس الماء بملاقاته وانما عليه امر مقدر اعتبره الشرع مانعا لصحة
الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا
لمعنى التعبد بخلاف تطهير الثوب والبدن فانه حقيقي لما فيه من ازالة عين
النجاسة عن البدن او الثوب بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان
اردتم ان نفس التطهير او رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فلم كيف
والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقد خلق الله للطهارة في اصله فيحصل به
ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في
نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير
حكمي بمعنى ان ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها
مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها
بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها
بعد الممانعة الا المعارضة لانها اي المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع
بعد ما ظهر اثرها اي تأثيرها بالكتاب والسنة واجماع الامة اعلم ان العلل
المؤثرة يكون دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فالمناقضة وفساد
الوضع وعدم الانعكاس وهو عدم العلة مع وجود الحكم والفرق وهو ابداء
في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية
الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر اما المناقضة فلان
حدها ان يوجد العلة على الوجه الذي جعلت علة ولا حكم معها
وهذا لا يتصور بعد ثبوت التأثير بالكتاب او السنة او الاجماع لان

النقض

لان النقض لا يرد عليها فلا يرد على ما ثبت بها فلا يحتمل العلل المؤثرة المناقضة
بخلاف المعارضة فانها لا تبطل الدليل بل تقرره والمناقضة تبطل وكذا فساد
الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا
لانه يمتنع من الشارع اعتبار الوصف الشيء ونقيضه واما وجود الحكم
مع عدم العلة لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك
بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل
بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد
بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل واحد منهما محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغني
عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة مع انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى
تأثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط
والرعاف والحدث للاحصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب وكذا الفرق لانه
وان كان مقبولا عند كثير من اهل النظر الا انه لا يقبل عند الاكثرين لوجهين
احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار
فاذا ادعى عليه شيئا او وقع موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها
ح لا ح انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى
انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار
الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزوم
ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق فيه او لم يوجد
لان غاية الامر ان المعترض اثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا
لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت المعترض الفارق
على وجه منع ثبوت الحكم في الفرع كان فاسدا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان
عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع
واما الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة اما الممانعة فهي منع مقدمة

الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان
القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل و
في الفرع وتحقق شرائط القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير
وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك وهي اي الممانعة اربعة اقسام
الاول الممانعة في نفس الحجة لاحتمال ان يكون المعلل متمسكا بما لا يصلح دليلا
كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هي الوصف المذكور
وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل به
الحر كالمكاتب فيقال لا نم ان العلة في الاصل اي المكاتب كونه عبدا بل جهالة
المستحق انه السيد او الوارث واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة
فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعيه
واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك
بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا اذ لا
يقال للخصم ما يرفع الخشب كالما واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اسمى
المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلية قطعية وعند
ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى
كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر السؤال والجواب ثم ينبغي ان يكون
ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة
والثاني الممانعة في وجود العلة في الاصل وفي الفرع فيقول السائل سلمنا ان
الوصف المذكور علة لكن لا نم وجوده في الاصل او في الفرع ولا بد من اثباته
في الاصل والفرع والثالث الممانعة في شروط التعليل لما مر ان الشيء لا يثبت
بدون شرطه والرابع الممانعة في اوصاف العلة لكونها مؤثرة لما مر ان العلة
انما تصير موجبة للحكم شرعا بالتاثير فلا يصح الاحتجاج بمجرد الوصف ولا يخفى انه يصح
الممانعة بعد ظهور تاثير العلة لجواز ان ما ثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف

بمعنى

بمعنى اعتبار نوعه او جنسه ويكون ملائما للحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل
بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير وسيجيء في باب المعارضة
ما يتعلق به فانتقض الكلية اي اثبات اذا تصور مناقضة اي اورد
نقض صوري على المؤثرة ومعنى النقض وجود العلة في صورة مع تخلف
الحكم كما عرفت يجب دفعه او دفع ذلك النقض بطرق اربعة وكذا اذا
اورد فساد الوضع على المؤثرة قبل ظهور التاثير يحتاج الى الجواب
وبيان انه ليس كذلك كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجا
فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهية التكرار كالمسح على الخف
الطريق الاول الدفع بالوصف الذي جعل علة وهو منع وجود العلة في
صورة النقض والثاني الدفع بالمعنى الذي صار به الوصف علة وهو دلالة
اثره والثالث الدفع بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع الدفع بالغرض
المطلوب بذلك الحكم لما تقدم ان التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض
الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
من البدن فكان حدثا ناقضا للوضوء كالبول فيورد عليه اي على هذا
التعليل نقضا ما اذا لم يسل اي الخارج الذي لم يسل من راس الجرح فانه
خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث ومحله حدث في السبيلين
بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه اي ما لم يسل ليس بخارج بل ظاهر
لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر وحيث لم ينتقل من
مكانه لا يعد خارجا فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم فاذا زايله الجلد
صار ظاهرا لا خارجا لكن يكون في السبب اذا زال ايضا الذي كان
مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يعد خارجا اذا خرج من ابيت الاول
انه لا يجب به غسل الاجماع ولو كان خارجا لوجب غسل ذلك الموضع اذ يثبت
حكم النقض اما فرضا كما هو مذهبه او فرضا او ندبا اذا كان اكثر

من قدر الدرهم او اقل منه كما هو مذهبنا لانه ليس بنجس لان ما لا يكون
حدثا لا يكون نجسا ثم تدفعه ثانيا بالمعنى اي بمنع المعنى الثابت بالوصف
دلالة اي المعنى الذي صار الوصف علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كا
كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك
الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس
ذلك الموضع فيه اي هو وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف وهو
خروج النجس حجة في انتقاض الطهارة من حيث ان وجوب التطهير
في البدن باعتبار ما مبتدأ خبره لا يتجزى يكون اي يخرج منه اي من البدن
لا يتجزى اي بسببه اي ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل
كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول دفعا للحرج واحترز
بقوله باعتبار ما يكون منه عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانها توجب
غسل ذلك الموضع ولا يوجب غسل جميع البدن بالاجماع وهناك اي فيما لم
لم يجب غسل ذلك الموضع لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا على الصحيح فعدم
الحكم وهو نقض الطهارة في غير السائل لعدم العلة وهو الخروج اعلم ان الوصف
لم يعرف حجة بصورته لما مر ان التعليل بصورة الوصف لا يصح وانما صار حجة بمعناه
الذي يعقل به وذلك المعنى الذي يفهم من الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس
الصيغة ظاهرا اي الصيغة وذلك الوصف يدل عليه لغة كفهم معنى الاصابة
من المسح ومعنى الانتقال من الخروج والثاني بمعناه الثابت بالوصف
دلالة وهو التأثير كدلالة المسح على التخفيف فكان ثابتا به لغة او كان
التأثير الذي ثبت بالوصف دلالة ثابتا بالوصف لغة لان المعنى المعقول
يدل على هذا المعنى فيكون التأثير ثابتا لغة ايضا لكن بواسطة فيصح الدفع
بالمعنى الثابت دلالة وهو التأثير كما صح بالمعنى الثابت بنفس الصيغة فكان دفعا
بنفس الوصف او الدفع بالمعنى الثابت دلالة وهو الاثر دفع بنفس الوصف

ايضا

ايضا لانه ثابت به وهو احق وجهي الدفع لان الوصف انما صار حجة
بالاثر فكان الدفع بالذي جعل الوصف علة احق من الدفع بنفس
الوصف فنقول في الخارج النجس من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا
كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لان ما لم يسل منه بنجس او وجب تطهيرا حتى
وجب غسل ذلك الموضع فرضا او ندبا على ما مر تقريره فصار بمعنى البول ووجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه من بدن الانسان لا يحتمل التجزي فاذا
وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الكل الا ان الاقتصار على الاعضاء
الاربعة باعتبار دفع الحرج لانه يتكرر كثيرا ولهذا اقتصر على القياس فيما لا
حرج فيه وهو المني ونحوه فاذا لم يسل لم يجب تطهير ذلك الموضع لانه لم يصر
خارجا وكان عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن نقضا ويورد عليه نقضا صاحب
الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه نجس خارج من بدن الانسان وليس بحدث
حيث لم ينتقض الطهارة ما دام الوقت باقيا وما دام يصلي الفرض
وما يتبعه من النوافل فندفعه اي النقض الوارد بالحكم اي بمنع عدم الحكم
في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان
نقول لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
ولهذا يجب الطهارة بعد خروج الوقت وان لم يكن خروج الوقت حدثا والحكم
ينفصل تارة بالسبب وطورا يتأخر عنه كما في البيع بشرط الخيار ولهذا لم يجز
له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وندفعه
بحصول الغرض من التعليل فانا فرضنا التسوية بين الدم والبول في المعنى
الموجب للحكم وقد حصل وذلك ان البول حدث اذا قلنا انه نجس خارج واورد
علينا دم صاحب الجرح السائل فنقول غرضنا التسوية بين الخارجين اعني الدم
الخارج والبول الذي هو حدث اجماعا فاذا لزم اي دام البول صار عفوا
لقيام الوقت اي وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون

قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا الى كالبول
هذا الى الدم فيه الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالة الاختيار و
والاضطرار واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف مدلول
المخصم اعلم ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض
المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم
الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته
ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم
والدفع يكون بعدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح
في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته
يكون شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون
من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من
قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة المناقضة
عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند
او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة
لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف
الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام
الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام
الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث هو دليل بما يمنع ثبوت مدلوله
ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن فصلا لان
السائل قد قام من موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالاعتراضات
قدح المعترض اما ان يكون بسبب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول
والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع
اما مقدمة بعينها مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة

بنادم
او من الدم

لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لم يتخلف الحكم عنه
في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على مقدمة من مقدمات
الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو
المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها
وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة تعدد كل من
المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والحق
بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو
القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو
مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وهي
في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب به في جملة بان يقيم دليلا
على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني
المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة
في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شيء عليه كذا في التلويح
فهي نوعان معارضة فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات
نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل
الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت ان في المعارضة تسليم دليل
الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف اجتمعا قلت يكفي في المعارضة
التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي
كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الاصل وابطاله يستلزم نفي
دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند
تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض
بخلاف ما اذا اتحد الدليل فان قيل المناقضة لا تقبل على العلل
المؤثرة لما مر فكيف يكون هذا معارضة فيها مناقضة قلنا كم من شيء

لا يثبت قصدا او يثبت ضمنا وهنا يثبت المناقضة في ضمن المعارضة وهي
على العلل المؤثرة وهي القلب وهو ان يكون دليل المعارض على نقيض
الحكم بعينه وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والقلب
لغة جعل اعلى الشيء اسفله واسفله اعلاه يقال قلبت الاناء اذا انكسته
والعلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الكون
منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي
علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند ثم لو اثبت كون
العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له ومما يقال
من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر
لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المترتب عليه ففيه نظر
لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة
اخرى كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في الاستدلال على ان الاسلام ليس
من شرط الاحصان الكفار او اهل الذمة جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين لان الجلد غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا
وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت
اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر
المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع
ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والبكر والثيب يقع على الذكر
والانثى فنقول بطريق القلب المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم فيصح جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نم هذا
بل رجم الثيب علة لجلد البكر فان قلت بعدما ظهر تاثير العلة
كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة
بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت وربما يظن ظهور التاثير

ولا

ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك
فالمعارضات انما هي بعد التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا
قائل بذلك وهكذا افاد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت
التاثير مما لا حاجة له كذا في التلويح والمخلص منه لا يريد بالمخلص الجواب
عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
لا مخرج التعليل وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر
بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في
جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه
الخشبة قد مستها النار لانها محرقة وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي
الحكمين بان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال
كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد
والى ما ذكرنا اشار بقوله فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان اي الدليل مظهر فجاز ان يكون
كل منهما دليل الآخر واما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل منهما مثبتا
للآخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما
على الآخر في الرتبة وهذا محال والثاني قلب الوصف اي جعل السائل وصف
المعلل شاهدا اي حجة على الخصم بعد ان يكون ذلك الوصف شاهدا له اي للخصم
من قلبت الشيء ظهرا لبطن فكأن ظهره اليك فصار وجهه اليك لانه كان
دليلا للمدعي عليك والآن صار دليلا لك عليه فينقض كل واحد منهما
صاحبه وصار معارضة فيها مناقضة اما انه معارضة فلانه يوجب خلاف
ما اوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل آخر واما ان فيه مناقضة فلان
فيه ابطال التعليل الاول بخلاف المعارضة بقياس آخر فانها تخلو عن
المناقضة لانها يتعرض للحكم لا للدليل فيمتنع الحكم بهما للاشتباه الا ان

اي في الاثبات بلى

يظهر رجحان احدهما على الاخر اخره من النوع الاول لان القلب المعتبر هو
الاول لكونه قلبا من غير تغيير وزيادة على تعليل العلل بخلاف هذا فانه
بزيادة شيء عليه مفيدة له تقريرا وتغييرا الا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا
كقولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى
عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء فانه بعد ما تعين مرة بالنية
لا يجب تعيينه ثانيا فكان قلبا بذلك الوصف مع زيادة تغيير فبطل
الوصف الاول لانه لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة
فكان نظير هذا الصوم ما كان بعد الشروع ولهذا افاد كلمة اي القضاء صوم ح
انما يتعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان تعين قبله اي قبل الشروع
لكن بهذا المقدار لا تقع المفارقة بينهما فلم يكن تغييرا وقد يقلب العلة
من وجه اخر او غير الوجهين المذكورين وهو اي هذا القلب الذي يسمى
بالعكس ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الشروع
في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه ولا قضائه لو قطعه هذه اي
صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا فسدت
احترز بهذا القيد عن الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي فلا تلزم
بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع
فيقال لهم لما كان كذلك اي لما كان النفل كالوضوء في عدم المضي
وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى
عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده
فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة يلزم
بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء ويسمى
هذا النوع من القلب عكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته

المرآة على طريقة الاول ماخوذ من عكس المرآة فانما نورها يرد نور
بصر الناظر فيما وراءه على سننه حتى يرى وجهه كان له في المرآة وجها وقيل
هو رد اول الشيء الى اخره واخره الى اوله وفرق في التلويح بين القلب
والعكس بان دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب
وان كان على ما يستلزمه فعكس وفي التقرير واختلف عبارة اهل
الاصول في تعريفه فقيل هو انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل هو تعليق
نقيض الحكم بنقيض العلة قال في المنتهى والعكس نوعان احدهما
رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم
زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها كقولنا ما يلتزم بالنذر
يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم
بالشروع وليس هذا النوع من القلب الذي يكون من المعارضة لانه
للدفع والعكس للتصحيح ولكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بالقلب
والثاني رد الشيء على خلاف سننه كقولهم الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها
فلا يلتزم بالشروع كالوضوء وعكسه الحج فانه يمضي في فاسده فيلتزم
بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر
والشروع كالوضوء فان الشروع فيه لم يلتزم بالنذر وهو اي
الصوم يلتزم بالنذر فكذا بالشروع وهذا النوع عكس من
حيث انه رد حكم الاول وضعيف لانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة
لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك
لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مختلف في الفرع
بالنسبة الى الفرع والاصل وذلك مبطل للقياس ولان السائل جاء
بحكم مجمل وهو الاستواء وليس له ذلك الا بطريق الابتداء بان
ينتصب مدعيا واما ما دام سائلا فله ولاية البناء على كلام المدعي وليس له

ولاية الانجاد قال صاحب التنقيح بما حاصله ان القلب اقوى من
العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير نقيض
حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه
لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي
دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء
في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب
بالنذر والشروع وفي الفرع اعني الصوم انما هو بطريق شمول
الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة وقيل ان هذا
النوع من القلب صحيح لوجود حد القلب فيه لان السائل قد جعل الوصف
المذكور شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه فيما ادعاه من الحكم المستلزم
لمخالفة دعوى المعلل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما
كالنذر والنوع الثاني من نوعي المعارضة المعارضة الخالصة اي المجردة
من المناقضة المعارضة اما في الحكم او في المقدمة والاول اما ان يكون
بدليل المعلل وقد عرفت حاله واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضة
الخالصة واثبات المعارض لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه
او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت
بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى
المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي عليته مما اثبت
المستدل عليته وقد تكون لاثبات عليته علة اخرى اما قاصرة واما
متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مذكور
في التلويح وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهي ثلاث

اقسام

اقسام الخمسة اما صحيحة او شبيهة بها فالقسمان منه صحيحان وثلثة
فيها شبهة الصحة واما اقسام الثاني فكلها فاسدة وانما اوردها
هنا لبيان جميع اقسامها وهو صحيح سواء عارضه او عارض السائل
حكم الفرع بضد ذلك الحكم بلا زيادة او بما يخالف حكم المعلل بان يذكر
علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيقع بازاء العلة الاولى
المقابلة بلا تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما وينسد طريق
العمل الا بترجيح احدهما ليجب العمل بالراجح وهذا اوضح وجوهها
كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل وقولنا ان المسح
المسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف فهذا النوع لما
اشتبه الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير بلا ابدال وتقرير له كما يقال
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول ركن فلا يسن
تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير
للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض وهو
الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب
وهو معارضة صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون
الاول لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها فان قلت هذه معارضة
فيها مناقضة لما مر لم ذكره في اقسام المعارضة الخالصة قلت هي معارضة
قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا الى الذات ثم نظرا الى ما
في ضمنها او تغيير او عارضه بضد ذلك الحكم بان يثبت ما اثبته المعلل
او اثبت ما نفاه المعلل لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة وهي
الصغيرة التي لا اب لها ان لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة
فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب وقالوا هي صغيرة فلا
يثبت للاخ عليها ولاية التزويج كالمال فانه لا ولاية للاخ على المال

الصغيرة بالاجماع لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
والاب لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية و
المعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد
بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد
فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا
النوع من المعارضة وجه صحة او فيه نفي لما لم يثبته المعلل الاول او
اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم
الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل هذا نوع ثان
من نوعي العكس الذي ذكرناه وهو ضعيف فيه صحة من وجه وهو كقولنا
اي اصحاب الشافعي
الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا لما ملك
الكافر بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه قياسا على المسلم
ثم هذا لا ينزع الملك بل يجبر على اخراجه من ملكه فكذلك لا يملك
ابتداء ملكه تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم ففي هذه المعارضة
اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما
اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة
الا انها شبيهة الصحيح لانه حين اثبت استواء البقاء والابتداء ظهر المفارقة
بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء
وبقاء والبقاء لا يصح فكذا الابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا
الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء
وليس للسائل اثبات التسوية ترجحت جهة الفساد فيها فلا تعطى
للدفع منه اثبات التسوية بينهما او في حكم غير حكم الاول لكن فيه
نفي الاول هذا بيان للقسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل
فيه لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل بحكم

اخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما
لانتفائه من حيث المعنى مثل قول ابي حنيفة رحمه الله في المراة التي اخبرت
بموت زوجها فاعتدت ونكحت زوجا اخر وولدت ثم جاء الزوج الاول فالولد
للاول لانه صاحب فراش صحيح وقد ولدت على فراشه فان عارضه الخصم بان الثاني
صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوج امراة بغير شهود
فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا فهذه المعارضة في
الظاهر فاسدة لانها تثبت حكما في غير محل الذي وقع التعليل فيه لان المعلل
لم يتعرض لثبوت النسب من الثاني والا لنفيه بل اثبت النسب للاول فقط
الا ان فيها صحة من وجه من حيث ان النسب لو ثبت من الثاني لا يكون
ثابتا من الاول فيحتاج الى الترجيح فيقال بان للاول فراشا صحيحا وللثاني
فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فكان
الولد ولده كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا واحدهما غائب
والاخر حاضر كان الولد للحاضر كذا هنا فيظهر به وجه المسئلة وهو ان الصحة
والملك احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك
للاول والماء والحضرة للثاني وان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب
الحقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة حتى يترجح بالحضرة فيكون الولد
للاول وقال في اختلاف الظهيرية قال ابو حنيفة اولا الولد للاول ثم رجع وقال
الولد للثاني حكى رجوعه عبد الكريم الجرجاني وعليه الفتوى انتهى والتفاوت
بين النوع الرابع والخامس ظاهر وذلك لانه في الرابع يعارض بحكم اخر في ذلك
المحل باثبات ما لم ينفه الاول وفي الخامس يعارض باثبات ما اشتبه
الاول والفرق بين الثالث والخامس انه في الثالث ضرب تغيير بخلاف
الخامس والنوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل
اي المقيس عليه بان يذكر المعترض في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة

في الفرع وبعد الحكم اليه معارضا للمعلل في علته وهي ثلثة انواع وذلك باطل
سواء كانت المعارضة بمعنى او بعلة لا يتعدى الى الفرع بان يأتي المعترض بعلة
قاصرة وهي غير مقبولة لما بينا ان التعليل لا يكون الا للتعدية وهو كما اذا علل
المعلل في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن
وهي معدومة في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او بمعنى يتعدى الى فرع مجمع
عليه بيانا للقسم الثاني وهو ان يأتي المعترض بعلة متعدية الى فرع مجمع عليه كما اذا
علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة ويعارضه السائل
بان المعنى في الاصول ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار كما هو مذهب مالك
وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم والحكم
فيها ثابت عندنا ايضا بتعليلنا بالقدر والجنس فلا يبدو به المعارضة نفعا الا ان
يقع النزاع في الجص والنورة وانه لا يعتبر الا انعدامه بموضع النزاع لا
انه ادى الى عدم العلة وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم او يتعدى الى فرع
مختلف فيه بيانا للقسم الثالث وهو ان يتعدى الى شيء الاخر الذي ادعى المعترض علته
الى فرع مختلف فيه كما لو عارضه السائل في المسئلة المذكورة بان يقول المعنى في الاصل
هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا متعدي الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه
وكقولنا فيمن باع قفيز جص او نحوه بانه مكيل بجنسه متفاضلا فلا يجوز قياسا على الحنطة
فالخصم يقول المعنى في الاصل انه مطعوم بيع بجنسه متفاضلا ويقول علتي يتعدى الى
فروع لا يقولون بها كالسفرجل والتفاحة وهذه الوجوه كلها فاسدة لان
مآلها يرجع الى الفرق بين الفرع والاصل وقد بينا بطلانه ولان ذكر علة اخرى في الاصل
متعدية او قاصرة لا يمنع تعليل المعلل لجواز اجتماع علتين في الاصل لان الحكم يثبت بعلل
مختلفة ثم تلك العلة ان لم تكن متعدية فسادها ظاهر لان الحق من التعليل هو التعدية
واذا بطل التعليل بطل المعارضة وان كانت متعدية كانت المعارضة فاسدة ايضا

سواء

سواء تعدت الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع
النزاع الا اصحاب انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصح دليلا عند عدم حجة
اخرى فكيف يصح دليلا عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح في نفسه اصل وضعه بذكر
صفة اخرى للكلام على سبيل المفارقة اي على وجه الفرق ولا يقبل الفرق من اهل
الطرد لان شرط صحة القياس تعليل الاصل ببعض اوصافه لما ذكرنا ان التعليل
بجميع الاوصاف باطل واذا كان التعليل ببعض اوصافه شرط صحة التعليل كان ذكر
الفرق بينهما بذكر وصف اخر لم يذكره المعلل راجعا الى بيان صحة التعليل وهي يكون
السائل ساعيا في تمهيد ما يطلبه فاما سعيه لابطال التعليل لا للتصحيح فيذكره على سبيل
الممانعة ليبين المعلل تأثير علته ولما بطل المفارقة اراد ان يثبت طريقا للسائل
فقال كل كلام يكون صحيحا في نفسه او يكون في الحقيقة ممانعا للمعقولة المؤثرة فاذا
اورده اهل الطرد على سبيل الفرق يمنع الجدل توجيهه فيجب ان يورده على سبيل الممانعة لا على سبيل
الفرق فلا يتمكن الجدل من رده ويقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد
المرهون انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع
فقال اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع ظاهر وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد
وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ
بعد وقوعه وهذه مفارقة والوجه فيه الممانعة وهو ان يقال ان القياس شرع لتعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه لا لتغييره وانا لا نم وجود هذا الشرط وهو عدم التغيير
هنا وبيانه ان حكم الاصل اي البيع توقف ما يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن نفذ
وانت تبطل في الفرع اي الاعتاق اصلا ما لا يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ
اعتاقه عند الخصم

فصل في الترجيح ولما كان الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن
اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث
الترجيح تتميما للحق واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها

يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة
والقلب ونحوهما كان السبيل فيه ادفعها وقد اختلف في الواجب عند التعارض
فقيل التوقف او التخيير لا الترجيح وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح
لاجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية على بعض اذا اقترن بها ما تتقوى
به والترجيح انما يقع بين المظنونين لان المظنونات تتفاوت في القوة لا في المعلومين
اذ ليس بعضها اقوى من بعض ولذا قلنا اذا تعارض نصان قاطعان لا سبيل الى الترجيح
بل المتاخر ناسخ ان علم التاريخ والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف واورد عليه ان المفسر
والمحكم قطعيان والتعارض بينهما واقع والترجيح للمحكم واجب واجيب بان المراد من النصين
القاطعين المتساويين في الدلالة على القطع كالمحكمين او المفسرين ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر اذ لا احالة كذا في التقرير الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا
زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي
لاحد المتعارضين على الاخر وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا قيل
في هذه العبارة تسامح لانه ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح فانه اثبات الرجحان فكان
المعنى حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وتقديره الترجيح عبارة عن اثبات
فضل احد المثلين على الاخر ولذا قال القاضي هو اظهار زيادة لاحد المثلين وصفا
وقال في الميزان الترجيح لغة عبارة عن اظهار الزيادة في احد المثلين على الاخر وصفا
لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته ويقال
وزن راجح اذا ثبت زيادة لو افرضت الزيادة على الاصل لم يقم بها الوزن في مقابلة
الكفة الاخرى فصار الرجحان في الوزن عبارة عما يتغير صفة الوزن لا عما يقوم به
الوزن على سبيل المقابلة نحو الحبة في العشرة بخلاف الستة والسبعة في العشرة
وكذا في الشريعة هو عبارة عن زيادة يكون وصفا لا اصلا الا يرى انا جوزنا فضلا
في قضاء الديون وقال النبي صلى الله عليه وسلم للوزان حين اشترى سراويل بدرهم زن
وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له

بمنزلة

بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا
في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر انه جعله
بمنزلة الجودة او لا من جعله في حكم العدم فقوله وصفا بيانا شرطه وهو ان
يكون ذلك الفضل تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا
فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض فلا بد من قيام التماثل اولا
ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تتقوم به المماثلة ابتداء
ولا تدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي
لا تسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تتقوم به اصلا
وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تتقوم بها عادة وفرع على هذا
القيد قوله حتى لا يترجح القياس على قياس اخر يعارضه بقياس اخر يوافقه في الحكم
دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول
لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين
لان حقيقة القياس ومعناه الذي يصير به حجة هو العلة لا الاصل ولا القياس
بالنص لان النص متى شهد لصحة القياس صارت العبرة للنص وسقط القياس
وكذا الحديث لا يترجح على حديث اخر يعارضه بحديث اخر والكتاب لا يترجح بكتاب اخر
لا يترجح بها
وانما يترجح الدليل بقوة فيه فالقياس يترجح بقوة الاثر في علته والحديث بفقه الراوي
وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة
ولهذا صار المشهور اولى من الاحاد لان الخبر انما صار حجة بالاتصال برسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم فمتى كان الاتصال اقوى كان اولى وقد افاد المصنف بما ان النص
لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد كما هو الثالث ذكره
شمس الائمة وعن البعض انه يترجح بالقياس لانه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة
الوصف والحاصل انه لا ترجيح بكثرة الادلة عندنا لانه بقوة الاثر وهو بما يصلح وصفا
وتبعا الا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته واما ما

بمستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل
الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وتعقبهم في التلويح بان
يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير
اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن
قال في التوضيح واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول
وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم لم يبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض
المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة
في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو
المجموع وانما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بكل واحد منها واعتبر هذا بان شاهد بان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال
والحروب فان الاكثر منه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة فان الكثير
لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالف من الضعاف فكثرة الاصول من
قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة
من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم
منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا
الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول
هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب
جراحة واحدة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرحه اخر جراحات كل واحدة
منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات لان كل جراحة منها علة للقتل
معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون في جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويتها اشار
الى ان كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد
القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم
ترجيح بكثرة العلة بمعنى انه يسقط الاخر بالكلية حتى تكون الدية نصفين اذا مات

المجروح

المجروح منهما وكان ذلك خطاء لان كل جرح علة تامة لاضافة الموت اليه
فلا يكون لزيادة العدد عبرة وكذا الشفيعان في الشقص اي الجزء الشائع
المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة
حتى يكون المبيع بينهما على عدد رؤوسهما ولا يترجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه
الذي صار به شفيعا وذلك بان يكون دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر
ثلثها وللاخر سدسها فباع صاحب السدس سدسه فانهما سواء في استحقاق الشفعة
لان الشركة بكل جزء والكل علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة فقد وجد
في جانب صاحب الكثير كثرة العلة والترجيح لا يقع بما يصلح ان يكون علة فلا يقع
الترجيح به لما مر ان الترجيح بالوصف لا بما يصلح علة وعند الشافعي يقضي بالشقص
المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون منقسما على قدر الملك واما
وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيها خلاف
الشافعي وما يقع به الترجيح اي ترجيح القياس لان كل دليل اربعة المعرفة مبني على انه
جرت عادتهم بذكرها والا فقد قال في التلويح واما القياس فيقع فيه الترجيح
بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن
الحاجب وقد اشار المص رحمه الله الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس ثبت علية
الوصف فيه بالنص الصريح على ما ثبت عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا
اغلب واقرب الى القطع على غيره وما ثبت بالايماء مطلقا يرجح على ما ثبت بالمناسبة
لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير
العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب واما اعتبار شان الحكم لكونه للحق
اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير
نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما تركب من راجحين يقدم على المركب مما
هو مرجوح او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب
في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين

يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون فيه الراجح منه في جانب الحكم على ما
يكون في جانب العلة اشتمل بقوة الاثر اي التاثير بان يكون احد القياسين
اقوى تاثيرا من الاخر اي المعنى الذي صار الوصف به حجة الاثر فمتى كان الاثر
اقوى كان الاحتجاج به اولى لثبوت القوة فيما به صار حجة وذلك كالاستحسان
في معارضة القياس فان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر
التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار
حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس ونظيره الخبر فانه لما صار
حجة بالاتصال برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجب ترجيحه بما يزيد معنى الاتصال
من الاشتهار وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه بيانه في هذه المسائل
منها ما قال الشافعي في طول الحرة انه يمنع الحر من نكاح الامة لانه يرق ماءه مع
استغنائه عنه وذلك حرام على كل حر فان الارقاق اهلاك حكما اذ الرق اثر الكفر
وهو موت كمن لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج في الامة لما مر وقلنا
ان طول الحرة لا يمنع الحر من نكاح الامة لان الامة محللة في حق العبد على الاطلاق
فيكون محللة في حق الحر على الاطلاق بيانه ان المولى اذا دفع الى عبده مهرا يصلح
للحرة والامة جميعا وقال له من شئت فتزوج جاز له ان ينكح الامة فلما ملك
العبد هذا النكاح ملكه الحر كسائر الانكحة وهذا اقوى لان الحرية من
صفات الكمال واسباب الكرامة فيما يعد اهلا لملك الاشياء والولاية وحجة من
ان يكون موثقا عليه والرق من اسباب تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح
حتى يحل للعبد نصف ما يحل للحر فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل تحقيقا
للتنصيف وما يكون شرطا في الحر يكون شرطا في العبد كالشهود وخلو المرأة
عن عدة الغير وما لا يكون شرطا في حق الحر كالخطبة وتسمية المهر لا يكون شرطا
في حق العبد ولو كان عدم الطول شرطا لنكاح الحر لكان شرطا لنكاح العبد وليس كذلك
وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي شهد الوصف بثبوته

اي بقوة التفصيل

والمراد بقوة الثبات كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في
التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف
الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحوها بالاكمال
وهو الاستيعاب وهذا لان الوصف انما جعل علة لايجاب الحكم فكان زيادة
وجوب الحكم به رجحان من حيث العلية ولان الاثر انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب
او السنة او الاجماع وما كان ثبوته باحد هذه الادلة يكون ثابتا متاكدا انما
يظهر فيه زيادة القوة في الثبات عند العرض على الاصول لكونه راجحا باعتبار
زيادة حجة كقولنا في صوم رمضان انه متعين بتعيين الشارع فلا يجب تعيينه
اولى مما قولهم اي قول الشافعية انه صوم فرض فيجب تعيين النية كالقضاء لان
التعليل بصوم الفرض لايجاب التعيين مخصوص في الصوم وما سائر المواضع
بخلاف التعليل بالتعيين اي المتعين فانه غير مخصوص به فقد تعدى الى التعيين
الى الودائع والمغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد او سقوط التعيين فيما
هو متعين حكم لانه موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكوة فقلنا فانه اذا
تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق
النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا رد الوديعة الى مالكها يخرج عن العهدة
باي جهة ردها ولا يشترط ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة وكذا رد المغصوب
على المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده حتى اذا باعه من مالكه او وهبه او تصدق
به عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه المستحق سواء علم صاحب الحق به او لم يعلم وكذا رد
المبيع على البائع لفساد البيع ولو بجهة او صدقة او بيع برئ المشتري
من ضمانه لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق بالاتفاق
وجدان به يقع عن الوجه المستحق عليه وبكثرة اصوله بيان للثالث وهو ان يشهد
لاحد الوصفين اصلان او اصول ولم يشهد للاخر الا اصل واحد وهو
صحيح لان العلة انما صارت حجة لاصلها فيكون كثرة الاصول لكثرة الرواة

هذا

والحاصل ان كثرة الاصول عبارة عن كثرة نظائر ما وجد فيه هذا الوصف والجامع
هو الوصف المؤثر لا النظير فكثرة النظائر توجب زيادة تاكيد للوصف المؤثر
ولزوم الحكم به فيحدث فيه قوة مرجحة فيصلح مرجحا كما يحصل للخبر بكثرة الرواة
قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة حتى لو
شهد لاحد العلتين اصول كثيرة ولم يشهد للعلة الاخرى الا اصل واحد
كانت العلة التي شهد لها اصول كثيرة اولى بالعمل من الاخرى وهذا النوع اعني
كثرة الاصول قريب من النوع الثاني اعني قوة الثبات لان قوة الثبات يكون
بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صورة كثيرة يعني انه جعله في النوع الثاني دليل
الترجيح لانه سبب ثباته فهو النوع الثاني اعتبر الاثر وفي النوع الثالث
اعتبر المؤثر ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لم يجز لان كل
قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة
فالتحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر وقوته بالنظر
الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل
فلاختلاف الاعتبار ولهذا افرد كل من الائمة ما من نوع من هذه الانواع
اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه والرابع انه
يقع الترجيح بالعدم اي بعدم الحكم عند العدم اي عدم العلة وهو العكس يعني الاطراد في
العلة انه كلما وجد العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما عدمت العلة عدم الحكم
كما في الحدود والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والعكس اضعف وجوه الترجيح
لما مر ان العدم لا يوجب شيئا لانه ليس بشيء لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند
عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه ومثاله
قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف راجح على قولهم انه ركن
الراس ركن فيسن تكراره كساير الاركان لان ما قلناه ينعكس لما ليس بمسح
يسن تكراره كغسل اليدين والرجلين والوجه والاغتسال من الحيض والجنابة

فانه يسن فيها التكرار لانها ليست بمسح وما قالوه لا ينعكس لان ما هو ليس
بركن لا يسن تكراره وهذا في صادف لان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق
مع انهما ليسا بركنين واذا تعارض ضربا الترجيح اذ التعارض كما يقع بين
الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه كان الرجحان او الترجيح بالذات او بمعنى راجع اليها احق منه او اولى
من الرجحان بما هو في الحال اي بوصف قائم في الذات على مخالفته انما قيد به لانه لو كان
على موافقته لا يحتاج الى الترجيح فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين
احدهما ما اشار اليه بقوله لان الحال قائم بالذات تابعة له يعني ان الحال يقوم بالغير
وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه
دون وجه والذات موجودة من كل وجه واشار الى الوجه الثاني بقوله تابعة له في الوجود
وحاصله ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث
بعده كالاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل النسخ باجتهاد يحدث بعده فانه قلت هذا انما
يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء
اخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع
الى وصف يقوم بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء
بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للانسان فان الاول بحسب الاجزاء والثاني
بجعل الشارع اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل
محدث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ثم يقوم به صفات تتعقب
الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما لمعنى في الذات والاخر لمعنى في الحال على العكس
الاول كان الرجحان في الذات احق منه في الحال الا ترى قد ذكروا للترجيح بالوصف
الذاتي امثلة منها ما اتفقوا عليه وهو ان ابن الاخ لاب وام اولى
احق بالعصوبة من العم لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهو الاخوة التي
هي مقدمة على العمومة والمرجح في العم الى الحال وهو زيادة القرب وكون العم لام مع الحال

لاب وام اذا اجتمعا فللمه الثلثان والثلث للخال لان المرجح في حقهما معنى
في ذات القرابة وهو الادلا بالاب اذ الاصل قرابة الاب والخال راجح
بحاله وهو اتصاله من الجانبين بام الميت ومنها ما اختلفوا فيه كمسائل صنعة
الغاصب في الخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها واليه اشار بقوله
فينقطع حق المالك او المغصوب منه العين المغصوبة الى القيمة بالطبخ اى
بطبخ الغاصب ما غصبه والشي لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه اى
ثابتة وموجودة من كل وجه والعين هالكة من وجه وموجودة من وجه وكل
من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى
اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق
الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار
بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة
قائمة من كل وجه فلا يضاف حدوثها الى صاحب العين بل يضاف الى الغاصب
لانه بفعله ولو اضيف الى صاحب العين لكان له لا للغاصب والعين هالكة من
وجه بتبدل الاسم وهو دليل تبدل المسمى وهالكية العين تضاف الى
الغاصب لان الهلاك بفعله وصار ضامنا بدلها وهو ايه كونها هالكة
فصار الحادث بفعل الغاصب قائما من كل وجه وما هو حق المغصوب منه
قائم من وجه هالك من وجه فيترجح ما هو قائم من كل وجه على ما هو قائم من
وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اولى المالك لان الصنعة قائمة بالمصنوع
تابعة له والاصل مرجح على التابع والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال لان قيام
الصنعة بالعين وبقاءه به حال بعد الوجود فاذا تعارض الوجود والبقاء كان
الوجود احق بالترجيح به من البقاء لان الوجود راجع الى الذات والبقاء الى الحال والترجيح
بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد لما فرغ من الترجيحات المقبولة شرع
في الترجيحات المردودة وهي اربعة احدها ترجيح القياس بقياس اخر وترجيح الخبر بالخبر

وترجيح

وترجيح الخبر بالنص وترجيح النص بالنص لما مر ان ما يصلح حجة لا يصلح مرجحا والثاني
الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون ما للفرع باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل
الاخر شبهان او اشباه وهو فاسد عندنا وقال عامة الشافعية بصحته لان
الظن يزداد عنده كثرة الاصول وقلنا الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل
لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف مستنبطة من اصل
واحد واصول ولو كانت من اصول لم توجب ترجيحا فكذا اذا كانت من اصل
واحد كقولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم
بوجوه الجواز وضع الزكوة لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما
لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف
الولد مع الوالد فانه لا يجب القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل
الولد والده واما قتل الوالد ولده فلا يوجب القصاص فكان هذا اولى
وهذا فاسد لان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح قياس بقياس اخر وهذا
بخلاف الترجيح بكثرة الاصول فان الوصف هناك كالملح واحد ولكن
الاصول كثيرة وكل اصل شاهد بصحته فيوجب قوة وثباتا على الحكم وهنا
الاصل واحد وهو ركن القياس والاوصاف متعددة فكان من قبيل الترجيح
بكثرة الادلة فيكون كترجيح القياس بقياس اخر والثالث الترجيح بعموم العلة
كقولهم الطعم اولى بالعلية لانه يعم الكثير وهو الكيل والقليل وهو ما دون الكيل
ونحو التفاحة والتعليل بالكيل والجنس يخص الكثير والمقصود من التعليل تعميم
حكم النص فكلما كان اعم كان اوفق للمقصود وازيد فائدة وهذا فاسد لان العلة
خلف النص وفرعه والنص لا يترجح بعمومه عندنا فكيف يترجح العلة بل الخاص
من النص اولى عندهم من العام فكان ينبغي ان يجعل العلة الخاصة اولى لان
التعدية غير مقصودة عندهم فبطل الترجيح به وعندنا صار العلة علة بمعناه
وهو التاثير لا بصورته والعموم صورة لانه من اوصاف الصيغة والفرق بين الترجيح

بالعموم وقوة ثباته على الحكم ان الاول انما يكون في اصل واحد يكثر فروعه والثاني
باعتبار اصل واحد يقويه اصول كثيرة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال
ذات وصف احق من ذات وصفين كقولهم ان علتنا وصف واحد وهو الطعم
والجنس شرط فكان اولى من علتكم وهو القدر والجنس لكونه اوجز واسهل
اثباته والاتفاق على صحته وهذا فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف
وهو قوة تأثيره لا بصورته بان ما يقل اجزاؤه لان العلة خلف النص والنصان
اذا تقابلا لم يترجح احدهما لكونه اوجز عبارة فكذا هنا بل اولى لان
الحكم هناك ثابت بصيغة النص فيتحقق في ذلك التطويل والايجاز
وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الايجاز والتطويل ولئن قال ان
يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير والملائمة
وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن كما في الاولين او بما يكون
بعيدا عن الخلاف كما في الثالث واما عند تأثير احدهما دون الآخر
فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط واذا
ثبت دفع العلل او دفع اسئلة علل العلل الواردة والمؤثرة
بما ذكرناه من وجوهه كانت غاية اذ ثمرة دفعه ان يلجئ اذا المجيب
السائل المعلل مضطرا الى الانتقال او انتقال العاجز في قياسه من كلام
الى آخر وهو منحصر في اربعة لان الكلام المنتقل اليه اما ان كان غير علة او حكم فهو
حشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم
فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة
القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا
والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس
خارج عن الحق وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته من
بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكونا

في

في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصار اقسام الانتقالات المعتبرة
في المناظرة اربعة اما ان ينتقل المعلل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا
يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع كون وصف المعلل علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر
وح ذلك لانه ما حصل بالعلة ابتداء الا تصحيح الحكم بها فما دام يسعى في تصحيح تلك العلة
فهو ساع في ابقاء ما حصل ولم يكن منقطعا لان الانقطاع عبارة عن حالة تعترض
المناظر بالعجز عن ما طلب بالمناظرة فما دام يسعى لم يكن عاجزا كما اذا احتج بقياس فمنوع
فاحتج بقول الصحابي فمنوع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فمنوع فاحتج لتصحيح
خبر الواحد بالكتاب وذلك كقولنا الخارج من غير السبيلين حدث قياسا على الخارج
من السبيلين فيقول السائل لا نسلم ان القياس حجة فاحتج المجيب بقول عمر رضي لابي موسى
اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذلك فيقول السائل لا نسلم ان قول الصحابي حجة
فيحتج بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر فيقول لا نسلم ان خبر الواحد حجة
فيحتج بقوله تع واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه
فالله تعالى اوعدهم بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذه الاضافة تتناول كل واحد
من آحاد الجمع لان من الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم فيكون هذا
القسم يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ترك الكلام الاول بالكلية والاشتغال بآخر
كما في قصة الخليل واما اطلاق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر
وان كان ما هو بصدده مع الكلام الاول او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى وهذا لان
مقصوده اثبات ما ادعاه وتسليم عقيبه فاذا انتقل بعده الى حكم آخر ليثبته بالعلة
الاخرى كان ذلك اية كمال فقهه وذلك مثل قولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع فانه قال الخصم
عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف ولكن المانع نقصان الرق فنقول بهذه العلة يجب ان لا يتمكن نقصان
في الرق مانع من الصرف الى الكفارة او لا يقتضي ما يمنع فهذا اثبات حكم آخر بالعلة الاولى
او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى وهذا لان ما ادعاه صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات آخر

كان له ذلك ولا يعد انقطاعا وهو ما خص بالعلة الاولى اثبات حكم يمكن مثل
هذا الاعلام بنوع فعلة حيث لم يبطل بوجه لا يحتاج الى الانتقال كما لو علل بعد
تسليم المنع ان هذا العقد لا يمنع الرق هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليها
وهذا الحكم غير الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات
الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهي النوع من الحسن واصح بقصة الخليل
عليه السلام في محاجة اللعين نمرود بن كنعان فانه عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي ويميت
وعارضه بقوله انا احيي واميت قال ابراهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق
فأت بها من المغرب فانتقل الى علة اخرى في اثبات ذلك الحكم بعينه وحكى الله تعالى
عنه على وجه المدح دون الذم ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان
والصحيح ان هذا الانتقال انقطاع لان المناظرة شرعت لاظهار الحق وانما
يحصل الاظهار واذا كان الدليل متناهيا فاذا لم يكن متناهيا لم يقع به الاظهار
الابدي اذا الزم للعلل انقطع لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل
منه التعليل المبتدأ اولى وهذه الوجوه الاربعة صحيحة لما ذكرنا الا
الرابع فانه غير صحيح عند البعض وهو الصحيح لانه انقطاع في عرفهم استحسنوه
كيلا يخلو المجلس من المقصود والافق العقل له ان ينتقل الى اخر واخر
اذا لم يتم ما تبينه حتى يعجز من اثباته ولو مما له فلا انقطاع انما هو مع
دليله معه سكوت او انكار ضروري او منع بعد تسليم واذا صح هذا القسم عند البعض و تمسك
بقصة الخليل الخ الصحيح تمسك بقوله وعاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا
القبيل اي من القسم الرابع من الانتقال فان الحجة الاولى التي ذكرها الخليل هو قوله ربي الذي يحيي ويميت
كانت لازمة الملزمة للعين الا انه بقوله انا احيي واميت حقيقة الاحياء والاماتة واللعين عارضه
بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت بسبب اطلاق المسجون واحيا وقتل الاخر واماتة الا انه لما خاف الاشتباه
انتقل من الحجة الاولى دفعا للاشتباه وتنويره اما كلامنا انما هو فيما ظهر بطلانه دليل المعلل
وانتقل الى دليل اخر اما اذا صح دليله وكان قول المعترض فاسدا الا انه احتمل على تلبيس
ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في هذه القصة فان معارضة اللعين

كانت

كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء ولان معناه
اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والالتباس
على العامة لضعف ادراكهم انتقل من دليل اول مع انه كان الدليل اوضح وجه
ابهر لا يكاد يقع فيه الاشتباه ليكون نورا على نور واضاءة عقيب اضاءة ومع
ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تاكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح له كانه
قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم للاضاءة
بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه
بان تأتي بالشمس من جانب المغرب فهذا مستحسن في طريق المناظرة بان يقول
المجيب بعد اثبات علته على انا نقول شيء وعلى جواب اخر وهذا لان الحجج انوار فضم
حجة الى حجة لزيادة الاطمينان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حسنا

فصل

في المحكوم به وهو فعل المكلف الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا
اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس وبالعقل كالاكل وتصديق القلب
اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون
له وجود شرعي كالصلوة او لا كالزنا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي
كالبيع والزنا او لا كالصلوة والاكل ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع
اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان
والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان
يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو وصف لفعل المكلف كالزنا
لوجوب الحد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين
سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه
بانتفائه ثم ما له وجود شرعي اذ وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف
اخر معتبرة في الشرع في جميع ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية له فهو
صحيح بالاصل والوصف وهو المراد الصحيح عند الاطلاق وان وجدت

الاركان والشرايط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير
سمي فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله
وانه انتفى شيء من الاركان والشرايط سمي باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء
الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما
قالوا بيع ام الولد والمدبر فاسد اي باطل واطلقوا على بيع الميتة والدم
لفظ الفاسد والحق الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في
الاصطلاح جملة ما ثبت بالحجج من الكتاب والسنة التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس
شيئان احدهما الاحكام اي المحكومات بها والثاني ما يتعلق به الاحكام المشروعة
وهي الاسباب والعلل والشروط لان التعليل لا يصح الا بعد معرفة الشيئين لان
القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرط بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد
هذه الاشياء اما العلة والشرط فظاهر وكذا السبب لان منه ما هو في معنى
العلة والعلل لا تثبت بالقياس فلهذا احتيج الى ذكرها اما الاحكام فاربعة حقوق
الله تعالى خالصة له المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد
فنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة
الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال
عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يوجد قسم اخر
فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي
في اعتبار الشارع وحقوق العباد خالصة لهم وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب
كحد القذف والدليل على انه يشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرضه العبد كالقصاص
شرع لصيانة النفس عرضه والدفع العار عن المقذوف وهو فينتفع به على الخصوص
ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستأمن
مداراتنا ويقيمه القاضي بعلم نفسه ولا يصح الرجوع بعد الاقرار والدليل على انه
يشتمل على حق الله انه شرع زاجرا ولهذا سمي حدا والحدود شرعت

زواجر

قوله لا تثبت الاشياء الا عن اثباتها بالقياس

منه

وعرضه

منه

زواجر صونا للعالم عن الفساد ويستوفيه الامام دون المقذوف ويتنصف بالرق
والعقوبات الواجبة لله تعالى يتنصف بالرق لا حقوق العباد وانما قال ان حق
الشرع غالب لان للعبد يجوز ان يتولاه مولاه ولا ينعكس اذ لا ولاية للعبد
استيفاء حق الشرع الا نيابة عنه ولانه يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة
او كلمات متفرقة لا يقام الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف
ولان الحق الاصلي اقامته اخلاء العالم عن الفساد وما للعبد يكون داخلا فيه وما اجتمعا
اي الحقان وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى لان لله تعالى في نفس
العبد حق الاستعباد ولهذا يسقط بالشبهة وهو جزاء الفعل في الاصل واجزية
الافعال تجب حقا لله تعالى والادمي بنيان الرب تعالى لقوله عليه السلام الادمي
بنيان الرب ملعون من هدم بنيانه للعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص
ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة
عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل علمنا رجحان حق العبد فيه ولهذا جرى فيه الارث
والعفو والاعتياض بطريق الصلح كما في ساير حقوق العباد حتى اذا قتل السلطان
انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف مال انسان بخلاف ما قذف انسانا فانه لا يؤاخذ به كما لا
يؤاخذ بحد الزنا واما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى ولهذا لا يجب على
المستأمن اذا ارتكب سببه في دارنا كحد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف وهذا الاثر
جزاء المحاربة مع الله تعالى فيكون حقه ضرورة وحقوق الله تعالى ثمانية انواع بالاستقراء
عبادات خالصة كالايمان وفروعه من الصلوة والزكوة والصوم والحج لابتنائها على الاخلاص
واحتياجها اليه ضرورة اذ من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وهي اي
العبادات انواع اصول ولواحق وزوايد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا وزوايد
لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان
وزوايده لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوايد فالتصديق في الايمان
اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه وغيره من الاعذار وتبديله بغيره يوجب الكفر

اي المرء

منه

بكل حال والاقرار باللسان ركن في الايمان عند كثير من الفقهاء ملحق بالتصديق دليل
التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عندهم اذ الايمان عندهم الاقرار باللسان والتصديق
بالجنان وقد يصير الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان
فامن صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار وان كان
قيام السيف على راسه امارة بينة على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى و
لهذا لا يحكم بالردة اذا اكره المؤمن عليها لان الاداء في الردة دليل محض على ما في الضمير
لا ركن وقد قام الدليل على عدم الكفر وهو قيام السيف على راسها فلهذا لا يحكم بكفره
ومن كذب بقلبه ولم يقر بلسانه كان كافرا بالاجماع فعلم ان الاقرار بالردة ليس بركن
فيها بل هو دليل محض لوجود الردة بدون الاقرار وعند بعض الفقهاء الايمان
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لو صدق بالقلب ولم يقر
باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب
خفاء فنيط الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان انه اصل في
احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى اذا اكره الكافر على الايمان فامن صح ايمانه كما
عرفت وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون
الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واول
فروع الايمان الصلوة لانها عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين شرعت شكرا
للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلوب اذ هي تشتمل على الخدمة
بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وغيرها وباطنه كالنية والخضوع والخشوع
ولكنها لما صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله تعالى بالاضافة الى ذاته بقوله
ان طهرا بيتي كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع
الايمان لا من نفس الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد طرفي النعمة وهو المال فان النعمة
الدنيوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال والعبادات شرعت لاظهار شكرها
وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع فالمال وقاية

النفس

النفس والصلوة قربة بواسطة القبلة التي هي جماد فهي ليست من اهل الاستحقاق
وللصلوة وجود بدونها ولهذا لو خاف من العدو او السبع يسقط عنه التوجه
الى الكعبة والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي يصلح ان يكون مستحقا بنفسه لحق
لان الفقير يستحق الكفاية من الله تعالى وهو احال الفقير على الغني فكان له ضرب استحقاق
في الصرف اليه قال بعض العلماء انه مستحق حقيقة ومتى كانت الواسطة اقوى كانت جهة القربة
ادنى ومتى كانت الواسطة ادنى كان جهة القربة اقوى اعتبارا لقصور الاخلاص
وكماله ثم الصوم الذي يتعلق بنعمة البدن وهو قربة ملحقة بالاصل بالصلوة
كانها وسيلة الى الاصل فيه تم الخضوع والخشوع والصوم رياضة والصلوة خدمة
ومناجاة مع الرب تعالى والدابة تصلح لركوب الملك ولا يصير قربة الا بواسطة
النفس المائلة الى الشهوات واللذات وهي امارة بالسوء كما وصفها الله تعالى
ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهوتها لابتغاء مرضات الله تعالى معنى القربة وهي دون
الواسطتين الاوليين لان الواسطة في الصلوة والزكوة غير العابد وخارجة
عنه والنفس ليست بخارجة عنه فكونها واسطة دون الاوليين فهذا
يقتضي ان يكون الصوم افضل من الصلوة والزكوة الا ان الصوم شرع وسيلة
الى الصلوة لما بينا فكان دونها والزكوة اصل بنفسها وليست بتبع وزوائد
العبادات مثل النوافل والسنن والاداب لكونها زائدة على الواجبات ومثل
الاعتكاف المودي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات الخمس حقيقة او حكما بالانتظار
على نشاط الاستعداد اذ المنتظر للصلوة كانه في الصلوة بالحديث وعقوبات
كاملة اي محضة وخالصة كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد شرب
الخمر وحد القذف شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول والاعراض
وانما كانت كاملة لانها وجبت بجناية كاملة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة
كاملة وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه
للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه جزاء ما حققه بجنايته حيث حرم مع علة

جمع عرض بكسر العين المهملة

الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه
ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان
عقوبة وجزاء للقتل اي بمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول و
يحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل
لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر
والتقصير لعدم توجه الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل
بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه
بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة و
اطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب لا علة فان قيل قد
ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ
الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب لان الله رفع حكم الخطاء
في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم وحقوق
دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فانها عقوبة وجوبا يعني
انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء يعني انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة ويشترط فيها
النية وهي قد تؤدى بطريق الفتوى كالعبادات ويؤمر عليه الكفارة بالاداء
بنفسه ولا يستوفى كرها كالعقوبات وما فوض الشرع اقامة شيء من العقوبات
على المرء الى نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وسميت كفارة باعتبار انها ستارة
للذنب الذي ارتكبه وجهة العبادة فيها غالبة عندنا لان سببها لما كان دائرا
بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل والقتل خطأ
دل على انها تجب عبادة وعقوبة اعتبارا للحظر والاباحة ولان وجوبها
على الخاطئ والناسي والمكره دليل على رجحان جهة العبادة اذ لو لم تكن
واجبة لما وجبت على هؤلاء وعبادة فيها معنى المؤونة وهي النفقة والكلفة

كصدقة

كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤونة فيها هي وجوبها على الانسان
بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادات فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة
وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارة
العبادة ولما فيها من معنى المؤونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في
العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤونة خلافا
لمحمد رحمة الله عليه فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح ومؤونة فيها معنى العبادة
كالعشر لانه مصروف الى الفقراء كالزكوة ومؤونة فيها معنى العقوبة كالخراج
لان سببه الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام بخلاف العشر والاشتغال
بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الذل في الشريعة لقوله
عليه السلام حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا
ذلوا ولقوله عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر فقد
ذللتم وظفر بكم عدوكم ولما كان المؤونة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو
الارض وفيها ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف
وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤونة فيها معنى العقوبة
والعبادة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز
لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الارض بين
المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى
مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة
الغير اللائقة بالمسلم والمؤونة اللائقة له لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة
المؤونة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤونة
فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح
ابتداء على الكافر لان الكفر مناف للقربة من كل وجه ولان في العشر ضرب
كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كان في الخراج ضرب اهانة و

والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملكه ذمي ارضا
عشرية فعند محمد رحمة الله عليه يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر
اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف رحمة الله
عليه يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف
تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير
الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات
بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر
ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفر
وفضلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رحمة الله عليه ينقلب العشر خراجا لان
العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف
امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين بعذر ايجاب الجزية او الخراج
عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل
في الكافر وهو الخراج وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة
عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى
اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى قال الله تعالى
قل الانفال لله والرسول ولانه المالك للاشياء لا يتعلق بذمة المكلف
ولا مدخل لفعل العبد فيه اصلا بخلاف الصلوة والزكوة فان لفعل العبد مدخلا
فيها اذ الصلوة عبارة عن الافعال المعلومة والزكوة عبارة عن اداء جزء من
المال النامي الى الفقير الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا عليهم واستبقى
الخمس حقا له لا حقا لزمنا ادائه طاعة له كالصلوة وكذا المعادن ولذا جاز
صرف خمس الغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد
عند الحاجة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية
وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت

حق الله

حق الله تعالى او حق العباد ينقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار
كما هو مذهب اكثر الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام
الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا فيترتب عليه الاحكام
كما في الاكراه على الاسلام فانه يحكم بايمانه وان عدم منه التصديق ثم صار اداء احد
الابوين ايمانه في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير يثبت الايمان في حق
الولد الصغير نظرا له بسبب التصديق والاقرار من احد الابوين على انه خلف عن
التصديق والاقرار في حقه وما كان ادائه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد
الاصل وهو اداء الصبي العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعية
ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات الاسلام او بعدما صار
احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احد الابوين
اذا لم يوجد اداء احدهما واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صار تبعية الغانمين
خلفا مثال اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان
اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم تبعية الدار
وان لم يخرج بل قسم بين الغانمين او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه
في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين
ليست التبعية خلفا عن اداء الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه
في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم للخلف خلف
فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه
وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه في حصول الطهارة التي هي شرط الصلوة ثم هذا
الخلف اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء لقوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن استعمال الماء الى التيمم
مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرائض بتيمم

واحد كما يجوز اداء الفرايض بوضوء واحد وعند الشافعي خلف ضروري
اي التيمم خلف عن الماء عند العجز يتقدر بما يندفع به الضرورة حتى لم
يجز اداء الفرايض بتيمم واحد ولم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت في
حق اداء الفريضة لانه خلف ضروري فيشترط تحقق الضرورة بالحاجة
الى اسقاط الفرض عن ذمته ولا ضرورة قبل الوقت واما بعد اداء فرض
واحد فالضرورة قد انعدمت وباعتبار كل فريضة يتجدد ضرورة اخرى
ولم يجز التيمم عنده للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة
انما تتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجوز عنده التحري في انائين طاهر
ونجس لان الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر والوصول الى الماء
الطاهر ممكن بالتحري فلا يصار الى التيمم وشرط طلب الماء لارادة التيمم
لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا هو خلف مطلق عند العجز عن
الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذي ثبت بالاصل
ما بقي العجز ولهذا جوزنا جميع الصلوات بتيمم واحد وقلنا في الانائين لا يتحرى
لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد ثبت العجز بالتعارض لانهما
لما تعارضا ساقطا فصار كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور
المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فتبين انه كالماء عند فقد الماء لكن
الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمة الله عليهما
لان الله تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا
في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز
ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم
الحديث يؤيد ذلك فان قيل لو كان الخلفية في الالة لافتقرت الى الاصابة كالماء
اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس الملساء قلنا
ليس هذا زيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار

الاولى

الاولى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء
وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى عليهما بين الوضوء والتيمم يعني ان الخلفية
عندهما في الفعل يعني ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء
اولا ثم بالتيمم عند العجز ويبتنى عليه اي على هذا الاختلاف مسئلة امامة
المتيمم للمتوضئين فعند محمد وزفر رحمة الله عليهما لا يؤم المتيمم المتوضئين
لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المقتدي صاحب الاصل والمتيمم صاحب
الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صاحب الخلف الضعيف
لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز اقتداء الراكع والساجد بالمومي
وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة
بعد حصول الطهارة موجودا في حق كل منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالآخر
اذا لم يجد المتوضي ماء كالماسح مع الغاسل مع ان الخف بدل عن الرجل في قبول
الحدث ودفعه واما اذا وجد المتوضي ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم
يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان
امامه مخطئ في جهة القبلة وقد يكون التيمم خلفا ضروريا في حال وجود الماء
وهو ان يخاف فوت صلوة الجنازة لو اشتغل بالوضوء فالخلافة هنا
بطريق الضرورة عند محمد حتى ان من تيمم لجنازة صلى عليها ثم جيء بجنازة
اخرى يلزمه التيمم تيمم اخر عنده وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت
ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا يفوته الصلوة على جنازة وعند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله تعالى يجوز ان يصلي على الجنائز ما لم يدرك وقتا يمكنه
ان يتوضأ فيه على وجه لا يفوته الصلوة على جنازة لان تيممه قد صح
فلا يزول الا بحدث او القدرة على استعمال الماء ولم يوجد واحد منهما
والخلافة لا تثبت الا بعبارة النص ودلالته يعني ان الخلف انما يثبت
به الاصل لان يثبت الا بالنص ودلالته لا بالرأي فكذا الخلف وههنا بيان

الاصل وشرطه اى شرط كونه خلفا عدم الاصل للحال لعارض اذ لا معنى للمصير
الى الخلف مع وجود الاصل على احتمال الوجود اى مع امكانه ليصير السبب منعقدا
للاصل ثم بالعجز عنه ليتحول الحكم الى الخلف فيصح الخلف واما اذا لم يحتمل
الاصل الوجود فلا اى فلم ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن موجبا للخلف
ويظهر هذا الشرط فى يمين الغموس وهو الحلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن
فى الزمان الماضى والحلف على مس السماء فان يمين الغموس لما لم تنعقد موجبة للاصل
وهو البر لم تنعقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء
لما انعقد موجبة البر لاحتمال وجود المس فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة كانت
موجبة لما هو خلف على البر وهو الكفارة وكذلك سائر الابدال من المسح والتيمم
والفدية لم يشرع الا عند احتمال وجود الاصل فالدمع والبزاق لما لم يكن موجبا للاصل
وهو الوضوء لم يكن موجبا للخلف وهو التيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا
للاصل وهو العدة بالحيض لم يكن موجبا للخلف وهو العدة بالاشهر وقد مر بيانه
فى الحق للمامور به فيمن اسلم فى آخر وقت الصلوة بعد ما بقى من الوقت مقدار ما لا
يمكنه ان يصلى فيه فانه يجب القضاء عليه خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على
الاداء بامتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام

فصل

فى الاسباب والعلل والشروط والعلامات اما القسم الثانى وهو ما يتعلق به
الاحكام المشروعة فاربعة بالاستقراء والعلة والشرط والعلامة وهو السبب
الاول السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشئ وبعبارة اخرى الموصل الى الشئ طريقا
قال الله تعالى وآتيناه من كل شئ سببا فاتبع سببا اى طريقا او بابا قال الله تعالى
لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات اى ابوابها او حبلا قال الله تعالى فليمدد
بسبب الى السماء اى بحبل واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وهو
اقسام قد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب
حقيقة او مجازا ويعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات

وان

وان اختلفت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب
اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب فى معنى العلة كسوق الدابة لما
يتلف بها وسبب مجازى كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق
بالشرط سبب حقيقى اى محض وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة
لانها ليست بطريق الى الحكم بل هى دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب
اى ثبوت الحكم خرج به العلة لانه يضاف اليها الثبوت ولا وجود اى وجود الحكم خرج
الشرط ولا يعقل فيه معانى العلل وهو التاثير اى لا يكون له تاثير فى وجود الحكم
اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذى له شبهة العلة والسبب الذى
فيه معنى العلة وخرج السبب المجازى ايضا لان المراد من كونه طريقا فى
الحال والمجازى طريق فى المآل لكنه يتخلل بينه اى بين وجود السبب وبين وجود
الحكم علة اى فعل اختيارى يضاف الحكم اليها لا تضاف تلك العلة الى السبب
اى لا يكون مستفادا منه هذا بيان لخلوه عن معنى العلة فانه اذا اضيف العلة الى
السبب كان للسبب حكم العلة كدلالة اى الانسان انسانا ليسرق مال انسان
او ليقتله لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول
الى الموت وقد تخلل بينه وبين حصول الموت ما هو علة وغير مضاف الى السبب
وهو الفعل الذى باشره المدلول ومن فروع السبب المحض ما ذكره فخر الاسلام انه
لو دفع الى صبى سكينا او سلاحا ليمسكه للدافع فقتل به نفسه لم يضمن الدافع
لانه سبب محض اعترض عليه علة لا تضاف اليه بوجه فان اضيفت العلة اليه اى
الى السبب صار للسبب حكم العلل فيضاف الحكم اليه هذا هو القسم الثانى
اعنى السبب فى معنى العلة كسوق الدابة وقودها اعلم ان قود الدابة
او سوقها سبب فى معنى العلة لانه طريق الوصول الى الاتلاف وليس بموضوع
له حتى يكون علة فعلة التلف وطئ الدابة لكنه بمعنى العلة من حيث ان
الاتلاف مضاف اليه يقال اتلفه بقود الدابة وسوقها وهذا لان سير الدابة

مضاف الى سابقها وفائدها وهذا تمشى على طبع السابق والعائد فاضيف التلف
الحاصل بوطئ الدابة اليها وكذلك شهادة الشهود بالقصاص لقتل المشهود
عليه فى حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة للقتل فى الاصل لكنه طريق اليه وقضاء
القاضى بعد الشهادة عن اختيار منه قال فى التلويح والعلة ما توسط من فعل
الفاعل المختار الذى هو المباشر للقتل الا ان تلك الشهادة سبب فى معنى العلة
لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولى استيفاء
القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على
الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد
لان شهادته انما صارت قتلا اى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى
القصاص على العفو واليمين بالله تعالى قبل الحنث فهو سبب للكفارة او اليمين
بالطلاق والعتاق مثل قولك انت طالق ان دخلت الدار وانت حرة ان دخلت
الدار يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث اعلم ان الصيغ الدالة على تعليق الطلاق
والعتاق بشئ قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء
وهو وقوع الطلاق والعتاق لافضائها اليه فى الجملة لا اسباب حقيقية
اذ ربما لا تفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه واما بعد وقوع المعلق عليه
فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها فى وقوع الاجزية من الاضافة
اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة
عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة
وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة
لا تقرر هو اليمين لانها موضوعة للبر سواء كانت لله تعالى او لغيره والبر لا يفضى
الى الكفارة فى اليمين بالله تعالى ولا الجزاء فى اليمين لغير الله تعالى وانما يفضى
اليها الحنث الذى هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما
علة الكفارة هى الحنث لانه المؤثر فيها فان قلت قد اعتبر فى حقيقة السببية

الافضا

الافضاء وعدم التأثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغى ان يجعل
السبب الذى فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم
التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب فى اللغة ما يكون طريقا الى الشئ
وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذى ينتفى فيه الايصال والافضاء باسم المجاز
ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذى ليس فيه معنى العلة سببا
حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى ايضا فخصوه باسم المجاز
والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق
عليه وفيه نظر لانه فى المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق الا ان يراد السبب
بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هى مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء
الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين كذا فى التلويح ولكن لهذا المجاز اعنى المعلق
بالشرط الذى سميناه سببا مجازا عندنا شبهة الحقيقة حكما اى جهة كونه سببا
حقيقيا من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض يعنى يشترط فى هذا المجاز ان يثبت
ويعتبر شبهة الحقيقة لئلا يلزم منه شبهة الثبوت للجزاء فى الحال فيلزم اشتراط المحل
فى الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كونه
البر مضمونا فيظهر فائدة اليمين اذ الحق من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى
مقابلته فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا حتى يبطل التنجيز التعليق يعنى لو
نجز الثلث بعد صحة التعليق بان قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال
لها انت طالق ثلثا فقد بطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار
لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق لان قدر ما وجد
من الشبهة بان لما اى شبهة السببية لا يبقى الا فى محله اى محل الشبهة يعنى
لا بد للشبهة من محل تبقى فيه كالحقيقة اى قياسا على حقيقة السبب لا يستغنى
عن المحل فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل اى بقاء الشبهة فيبطل ملزومه
وهو التعليق لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وكما قال زفر

انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك
فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط
ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء قال المص في دفعه
بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط اي الشرط في
صورة التعليق بالتزوج في حكم العلة من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق
فكان بمنزلة العلة للطلاق فلا يكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال لانه يمتنع
ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا الشبهة اعتبارا للشبهة
بالحقيقة فصار كون هذا الشرط في حكم العلة معارضا لهذه الشبهة اي شبهة الثبوت
للمعلق قبل وجود الشرط وشبهة وجود الجزاء في الحال السابقة عليه اي على وجود الشرط
بيان المعارضة اي شبهة التعليق في الحال يقتضي المحلية في الحال كونه معلقا بما هو
علة ملك الطلاق يمنع ذلك الاقتضاء اذ ليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه
يمتنع الى اخره واذا صار معارضا لهذه الشبهة لا يثبت مقتضى هذه الشبهة فلا يشترط
المحل في التعليق بالملك وانما خص المطلقة ثلثا مع ان الحكم في جميع الاجنبيات سواء
سواء في صحة التعليق لانها ابعد في حق من المحلية بالنسبة الى سائر الاجنبيات لتوقف
نكاحها على ما لا يتوقف عليه نكاح غيرها كذا في الافاضة وتحقيق هذا المقام ان
زفر يقول ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لا حال التعليق لان التعليق
لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك
فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ
المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء
غالب الوجود او متحقق عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر
وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كان تزوجتك
فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين
تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا من وجود الملك وعدمه عند

فلا يحتاج اشتراط الحل في الحال فضلا عن اشتراط بقائه مرام

وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب
وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت
بقائه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام
يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصبه دليل وجود الملك عند وقوع الشرط
ثم زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عود
عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث
بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء
المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها
بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى
لان البقاء اسهل من الابتداء ورد لكنا على ان التنجيز يبطل التعليق ان
اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره انما شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه
من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين
بغير الله تعالى مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه
كما ان اليمين بالله تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود من اليمين
الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال
اي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه
مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون المغصوب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات
حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد
الغاصب ولا يصح هذه الاشياء قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب
لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له
عرضية الفوات في حق نفسه ثم الجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية
الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا
على قدر السبب هذا معنى شبهة الثبوت في الحال ولا بد لحقيقة الشيء من المحل

كذلك لا بد منه لشبهة ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان منع الشبهة
قيام الدليل مع تخلفها المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال
المحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل
الدار بستانا ولا يبطل بزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لبقاء المحل
منه وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل
قلت كما فات اى المحل ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد
منه في الابتدا ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط
وقد امكن عوده فلا حاجة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انه انما لم يشترط
بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح
وهي يفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية
شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما الجواب
عن مسئلة زفر فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في
السبب للزوم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون
دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون اليمين مضمونا
بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج [illegible] لان وجود الملك
عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو علة تحقق
الملك فيكون اليمين مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة
والايجاد المضاف الى وقت كقولك انت طالق غدا سبب للحال لا
نتفاء المانع من الانعقاد وهو التعليق الا ان حكمه يتأخر الى
الوقت المضاف اليه للاضافة وهي لا تخرجه عن السببية فاذا علمت
الفرق بين المعلق والمضاف تفرع عليه ما لو قال ان جاء غد
فلله على كذا لا يجوز التصديق قبله لانه تعجيل قبل السبب ولو قال لله
على كذا غدا فله التعجيل قبله لانه بعد السبب لان الاضافة دخلت
على الحكم لا على السبب فهو تعجيل للمؤجل ويتفرع عليه ما لو حلف

ای لاشتراط شبهة الحقیقة واثباتها صح

بسبب ... على تعليق

لا يطلق امرأته فاضاف الطلاق الى الغد حنث وان علقه لم يحنث وهو من
اقسام العلل لما سيجيء في قسم العلة ان كل ايجاب مضاف الى وقت علة
اسما ومعنى لا حكما وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق و
العتاق وهو السبب المجازي وبهذا علم ان اقسام السبب ثلثة حقيقي ومجازي
وفي معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي ووجه الحصر ان
المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي
والاول اما ان يكون له تاثير او لا فالاول هو السبب الذي في معنى العلة
والثاني السبب الحقيقي وفي التوضيح اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا
لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم
السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك
فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك
المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس الغرض من الشراء المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره
كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة انتهى الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم
العلة هي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا لان
بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى العجز فكل وصف حل بمحل وتغير به حاله
فهو علة وصار المحل معلولا كالجرح مع المجروح ونحو ذلك وفي الشريعة
ما يضاف اليه وجوب الحكم او ثبوته احترز به عن الشرط من حيث شرط انه يوجد
عنده لا انه يجب به ابتداء او بلا واسطة احترز به عن السبب وعلة العلة
والشرط ايضا والعلامة لانه لا يثبت الحكم بلا واسطة بهذه الاشياء وهو
كالنكاح فهو علة للحل شرعا والقتل العمد فهو علة لوجوب القصاص
شرعا والبيع فهو علة للملك شرعا اعلم ان وجوب الحكم وان اضيف
الى العلة لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها فانها موجودة قبل ورود

الشرع ولم تكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بانفسها
اذ لا يتصور الكسر بدون الانكسار وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن
ايجاب الله تعالى لما كان غيبا عن العباد لعجزهم عن دركه شرع العلل ونسب الوجوب
اليها ويدخل في هذا التعريف العلل العقلية والوضعية التي جعلها الشارع
عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة
في الاقيسة قال في التلويح قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة
لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام
حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين
الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم
اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله
معها في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وباعتبار الثاني العلة معنى
وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي
وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في
الشرع لاجل الحكم ومشروعا له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي
والجرح والمص قيد الاضافة بكونها بلا واسطة والاضافة بلا واسطة
لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي
تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى
وحكما كلها او بعضها يحصل الاقسام سبعة ولهذا قال المص وهو سبعة اقسام
لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم
والمعنى اما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما
الاسم او المعنى او الحكم وبوجه اخر ان كان العلة بحسب الامور الثلثة فثلثة وان
تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد والمص كفخر الاسلام
اهمل التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة

هي

هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط
والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا
اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام
والاخر لا يقابلها اسقطها صاحب التنقيح عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام
العلة حكما فقط ونبه في اخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل
هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ونحوها
ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض المص ههنا كفخر الاسلام للعلة حكما فقط لانه يذكر
في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلل الاول علة اسما اي يضاف الحكم
اليها بلا واسطة وحكما اي لا يتراخى الحكم عنها ومعنى اي هي مؤثرة فيه فانها
لم يوجد في العلة بعض هذه الاوصاف كانت حقيقة قاصرة عند فخر الاسلام
ومجازا عند غيره كالبيع المطلق اي المجرد عن الخيار فهو علة اسما فانه موضوع
للملك والملك مضاف اليه بلا واسطة وعلة حكما لانه يثبت به الملك عند وجوده
ولا يتراخى وعلة معنى لانه مؤثر في الملك اذ هو مشروع لاجله والثاني علة اسما
لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط اذ الحكم يضاف اليه عند وجود الشرط
وكذا اليمين قبل الحنث فانه علة اسما لان الحكم يضاف اليه فيقال كفارة
اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر في ذلك
الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى والثالث علة
اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار لان الملك يضاف اليه وهو مؤثر
لكن تراخى الحكم عنه الى سقوط الخيار لان شرط الخيار داخل على الحكم
دون السبب هو اصل البيع اذ القياس ان لا يجوز شرط الخيار في البيع
للغرر والخطر وانما جوزناه بالحديث مخالفا للقياس للضرورة وهي تندفع
بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا اذ لو دخلت الشرط على
اصل السبب يدخل على الحكم ضرورة ولو ادخلنا على الحكم لم يكن داخلا

على اصل البيع كان معنى الحظر والغرر في هذا اقل وكان اولى فبقي السبب
مطلقا فكان علة اسما ومعنى لا حكما ودليل كونه علة لا سببا ان المانع
اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب حتى اذا سقط الخيار يثبت الملك للمشتري
من وقت العقد ويملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة ولو كان
سببا لم يكن كذلك فان قيل فيلزم من القول المؤثرة في الاحكام لا في العلل
التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في
العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي
فيما علة حكما فكيف يقع فيه النزاع والبيع الموقوف فهو علة للملك اسما لوجود
الايجاب والقبول الموضوع لهذا الموجب اي الملك وعلة معنى لانه مؤثر
في حق ايجاب الحكم في الجملة لانه منعقد شرعا بين عاقدين لافادة حكمه
ولا ضرر فيه على الغير لا علة حكما لان حكمه وهو الملك الثابت تراخى لمانع
وهو عدم رضا المالك وفي ثبوت الملك في الحال اضرار بالمالك من حيث خروج
المبيع عن ملكه بدون رضاه واذا زال المانع ووجدت الاجازة منه استند
الحكم الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده والايجاب المضاف الى وقت
مثل انت طالق غدا ونحو ذلك لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فانه علة اسما ومعنى
حتى لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يثبت الحكم في الحال لكنه
شبيه بالاسباب من حيث انه لا يستند الحكم الى زمان الاضافة بل يكون مقتصرا
ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة لوجوب الزكوة اسما لانه وضع
ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه اذ الغنى يوجب مواساة الفقير لا حكما لان الزكوة
لا تجب الا بعد الحول فما تراخى حكم النصاب هو وجوب الزكوة الى وجود النماء
الذي اقيم حولان الحول مقامه لقوله عليه الصلوة والسلام لا زكوة في مال
حتى يحول عليه الحول اشبه النصاب الاسباب لان ركن العلة قد وجد اسما ومعنى
وتراخى عنه وصفه وهو النماء لانه انما جعل علة بصفة النماء فيتراخى

الحكم

الحكم الى وجوده واقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء فشرط صفة البقاء
حولا لتحقيق النمو وصار المال المعد للنماء اصل العلة والحول وصفا لها حتى تم
الحول صار ذلك النصاب من اول الحول متصفا بانه حولي فاذا استند الوصف
الى اول النصاب استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا وليس النصاب ايضا
سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون علة حقيقية مستقلة وليس كذلك
ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا
استقلال له اصلا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك
لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر
والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول
ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير
الاسعار ونحو ذلك وفائدة كون النصاب علة دون النماء صحة الاداء قبل
الحول وعقد الاجارة هو علة لملك المنفعة اسما لانه يضاف اليه ومعنى لكونه
مؤثرا في حكمه ولهذا صح تعجيل الاجرة لوجود العلة اسما ومعنى فلم يكن متبرعا
لا حكما لان المنفعة معدومة ولهذا لم يثبت الملك في الاجارة لعدم العلة
حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة الى وقت مستقبل اي وقت وجود
المنفعة كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان
لا من حين التكلم وانما اقيمت العين مقام المنفعة ليرتبط الايجاب بالقبول
فيهما وانه بقي على الاصل وهو ان ينعقد العقد عند حدوث المنفعة شيئا
فشيئا في التلويح التحقيق ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام
المنفعة الا انها في حق الملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها
ينعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم
قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وانما
لم يكن سببا حقيقيا لانه لا بد فيه ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة

التي اخرتها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة لكون مشابهة للسبب
لو وقع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله
ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون مشابهة للسبب ومبنى مشابهة
العلة بالسبب انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف
من حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع
فلا يتقدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان
الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف
فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار ومبنى صاحب التنقيح مشابهة العلة
بالسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين
وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة
من حين التكلم بل هو من غرة رمضان بخلاف بيع الموقوف فان الملك يثبت من
حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك
تخلل زمان والرابع علة في حين الاسباب في مكانها والمراد به مشابهتها
لها شبهة او شبهتها بالاسباب تفسير لما قبله بان تكون العلة موجبة للحكم
لكن بواسطة مضافة اليها لكونها من موجبها فمن حيث ان الواسطة مع حكمها حصلت
بالاولى كانت الاولى هي العلة ومن حيث انها لا تعمل الا بواسطة يكون للاولى
شبه بالاسباب كذا في الاضافة قال ابن نجيم اعلم ان المص جعل هذه قسما
رابعا مستقلا تبعا لفخر الاسلام والظاهر دخله فيما قبله اعني العلة اسما
ومعنى لا حكما وهي تسماه قسم يشبه السبب كالاجارة ونحوها وقسم لا يشبهه
كالبيع الموقوف قال التوضيح وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة
بالسبب قسما اخر لكن لم اجعل كذلك لانها لا تخرج عن الاقسام السبعة والتحقيق
ما في التلويح وغيره من ان بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي
تشبه الاسباب عموما من وجه لصدقهما في الامثلة السابقة وصدق

الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب
انتهى كشراء القريب ومرض الموت والتزكية اي تعديل الشهود عند ابي
حنيفة رحمة الله عليه فان شراء القريب لما كان علة للملك والملك
في القريب علة العتق فيكون الحكم مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه
لم يوجب الا بواسطة العلة كان سببا ومن حيث ان الواسطة من موجبا
وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة يشبه الاسباب
ومرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة و
الصدقة والمحابات ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت
ويشبه السبب لان الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة مرض مميت ولما كان
منعدما في الحال لم يثبت الحجر فصار المتبرع به ملكا للحال فلا يحتاج الى تمليك
لو برأ واذا مات صار كانه تصرف بعد الحجر فتوقف على اجازتهم وتزكية
شهود الزنا في معنى علة العلة اذ علة ظهور الرجم شهادة الشهود و
وعلة صيرورة الشهادة موجبة للحكم بالرجم التزكية فلو رجع المزكون
وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما قيل ان الامور المذكورة علة
اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقيق التراخي ولما كان
هذه الامثلة من قبيل علة العلة عمم الحكم وقال وكذا اي كالامثلة المذكورة
كل ما هو علة العلة فانه علة يشبه الاسباب لان علة الحكم لما كانت مضافة
الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاول بواسطة الثانية وكانت الاولى
بمنزلة علة موجبة بوصف قائم بها فكما ان الحكم يضاف الى العلة دون الوصف
كذلك يضاف الى الاولى دون الواسطة فمن حيث ان الثانية بحكمها تضاف
الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها توجب الحكم بالواسطة كانت شبيهة
بالسبب هو الذي سماه الشيخ في باب تقسيم السبب سببا في معنى العلة او رابعه
في الموضعين باعتبار الشبهين كذا في التقرير والخامس وصف لا يكون علة

حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل قال ابن نجيم هو العلة
معنى فقط لوجود التأثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا حكما لعدم الترتب عليه كاحد وصفي العلة والمراد به هو الجزء الغير الاخير
او احد الجزئين الغير المترتبين اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين كالقدر
والجنس لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل واحد منهما شبهة العلية لانه
مؤثر حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم من غير
ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل بينه
وبين الحكم علة لا يضاف الى السبب ولم يوجد هنا المعنى هنا لان الوجوب
مضاف اليه ويعقل فيه معاني العلل ولم يتخلل بينه وبين الحكم علة لان العلة
المجموع لا ان الوصف الاخير هذا مذهب فخر الاسلام وهو يخالف ما تقرر
عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة
في تمام المعلول وعند الامام السرخسي هو ان كل واحد من الوصفين المؤثرين
سبب محض لانه طريق يفضي الى الحق ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وكذا
اذا تقدم احدهما لم يكن علة لان المجموع لما كان علة لم يكن احدهما علة ولكن
له شبهة العلل لوجود ركن العلة وهذا جعلنا الجنس والقدر محرما للنسيئة
لوجود شبهة الفضل بواسطة النقدية من حيث العرف لما في النقد من المزية فيثبت
شبهة العلة وهو احد الوصفين المؤثرين لان الشبهة في باب المحرمات ملحقة
بالحقيقة وانما لا يحرم حقيقة الفضل به لان حرمة النساء ادنى ثبوتا
من حرمة الفضل والسادسة علة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة اعلم
ان كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود كان اخرهما
وجودا علة حكما لان الحكم يثبت عنده فيترجح الاخر على الاول لوجود الحكم عنده
فشاركه في الوجود معنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف اليهما
لا اليه فلم يتم نصاب العلة باحدهما وذلك مثل القرابة المحرمة

للنكاح مع الملك فيهما وصفان مؤثران في العتق اما الملك فلانه مؤثر
في وجوب الصلة به واما القرابة فظاهر الا في ابقائه رقيقا قطع الصلة
ثم الملك اذا تأخر اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا ويصح نيته
التكفير عند الشراء واذا تأخر القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان
عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق لتوكيد واضيف العتق الى القرابة لانه لو لم
يضف اليها لما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريبا احدهما بخلاف شهادة
الشاهدين فان اخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه وان كان الحكم
عنده لان الاستحقاق ثمة لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي والقضاء يقع
بالجملة وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض وفي كون الملك علة معنى وحكما
لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به ظاهر شايع في عبارة القوم
وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم
ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في انفاذ السفينة والقدح الاخير
في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل
فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة يكون علة
اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح
به الامام السرخسي وغيره والملك وضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك
القرابة وثم الرتبة السابعة علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم الذي هو
عاية الى السفر والحدث عايد الى النوم اعلم ان السفر تعلق به الرخص في الشرع
ويثبت الترخص بنفس السفر عند وجوده فكان علة حكما واضيف الترخص
اليه فكان علة اسما وهنا الواضع معنى لا تأثير له سافر لم يجعل الا الفطر وكذا النوم
في كونه حدثا علة حكما وكذا لا معنى اذ المعنى المؤثر في الحدث خروج نجس من البدن
عند ما او من السبيلين عندنا او ذا غيره وجوهر في النوم لان النوم بصفة
مخصوصة هو ان يكون مضطجعا او متكيا لكونه سببا لاسترخاء المفاصل

اقيم مقام خروج الشيء من البدن تيسيرا وكذا الاستبراء متعلق بشغل الرحم بماء
الغير والوقوف صيانة مائه عن الخلط بماء الغير بالحديث لكنه لما كان باطنا
اقيم السبب الداعي عليه وهو استحداث ملك الوطئ بملك اليمين مقام تيسيرا
بخلاف ملك النكاح لان زوال ملك النكاح لا يكون الا عن تربص وجب
للمرأة فالاطلاق للثاني بنفس الملك لا يؤدي الى الخلط قال ابن نجيم اعلم
ان المصنف لم يصرح بالعلة معنى فقط ولا بالعلة حكما فقط والتقسيم العقلي
يقتضيها لكن الخامس علة معنى فقط كما ان بقي العلة حكما فقط وهو ما
يتوقف الحكم عليه ويتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير وقد مثله في التوضيح
والتلويح بمثالين الاول الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق لثبوت الحكم عنده واتصال الحكم به من غير
اضافة ولا تاثير الثاني الجزء الاخير من السبب المركب الداعي الى الحكم اذا كان
بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة
اليه ولا معنى لعدم التاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وليس من صفة العلة
الحقيقية يعني العلة اسما ومعنى وحكما ان العلة الشرعية تقدمها على الحكم زمانا
لا ذهابا الى الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل واذا تقدمت
لم تسم علة لان علل الشرع امارات لا موجبات في الحقيقة فجاز ان تكون
مقترنة بالاحكام اعلم انه لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه
اليه ويسمى التقدم بالعلية وبالذات فمقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان
كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان
اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وهو يبطل
غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وفرق بعض المشايخ بين الشرعية و العقلية
فجوزوا في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام
يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم ويتصل بها فقد

ذ

ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء الحكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام
ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها
بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب
الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان
واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يقارن
الفعل يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل
الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة
كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا يوجب الحكم الا بعد
وجودها بعدية زمانية فهو محل النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب
تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال
بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة
الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء
العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور وجود
حرف منها حال قيام آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم
ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ وقد اقيم
السبب الداعي هو الذي يفضي الى وجوب الشيء فلا بد ان يتقدمه والدليل هو الذي
يحصل من العلم به العلم بشيء آخر وربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة
مقام المدعو والمدلول اما الاول فمثل السفر والمرض اقيما مقام المشقة وكذا اقيم
النوم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطئ في حرمة المصاهرة
واما الثاني وهو الدليل الذي يقام مقام المدلول فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام
المحبة في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع
اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام الشغل في
وجوب الاستبراء وذلك الاقامة اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء وهو

الا حتراز عن الوطئ و دواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم
مقامها والموثر في وجوب الاستبراء كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء
وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي والوقوف عليه متعذر لكونه باطنا فاقيم دليله
وهو استحداث ملك الوطئ بملك اليمين مقامه تيسيرا فان استحداث يدل على ملك استحداث
منه وتنقي حرمته وملكه يمكنه من الوطئ موديا الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة
على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل
انما هو بالوطئ والملك ممكن منه مودي اليه ورد فيه نظر لان الشغل انما هو بوطئ
البايع والملك ممكن من وطئ المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء
عن الخلط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطئ بملك اليمين سبب مودي اليه فان هنا
الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البايع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو
اجاز الوطئ من لحقه بفضل الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بفضل الملك
سببا موديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسي السبب
الظاهر الدال على ... العلة كذا في التلويح وغيره كما في اقامة النكاح مقام
الماء في اثبات النسب فالمعنى الموثر في ثبوت النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه
لما كان باطنا اقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا كما في قوله ان احببتني او
ابغضتني فانت طالق لقيام العجز عن الوقوف عن حقيقة المحبة والبغض فاقيم
الخبر عنهما مقامهما تيسيرا وللاحتياط وهو العمل باقوى الدليلين كما في تحريم الدواعي
في المحرمات فالظهار يوجب حرمة الوطئ ويحرم دواعيه كالقبلة والمعانقة
ايضا كيلا يقع فيه وكذا في الاحرام والاعتكاف بحرم الدواعي للاحتياط وكما
في حرم الدواعي مما العبادات كالسعي الى الجمعة الحق بها في حق نقض الطهارة
للاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر مقام المشقة والطهر القائم مقام الحاجة
في الطلاق لان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه
شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة

امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي
عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق
في الطهر لا الطهر نفسه كذا في التلويح وكالتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال
والمباشرة الفاحشة كونها حدثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وهذا ان انتشرت الالة
وليس بينهما ثوب لانه اذا كانت بهذه الصفة يخرج منه المذي ظاهرا فاعتبر خارجا
فهذه وجوه متعاددة الى اقامة الشيء مقام شيء اخر لدفع الضرورة او للاحتياط
او لدفع الحرج والثالث الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط
الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة اتية لا محالة فان قلت اشراط الساعة
جمع شرط بالتحريك وهو العلامة كما ذكره الجوهري واما جمع الشرط فشروط قلت
الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى وهو في الاصطلاح ما يتعلق
به الوجود اي ما يتوقف وجود العلة على وجوده دون الوجوب اي الثبوت
احترز به عن العلة لا يرد على هذا التعريف الجزء المسمى بالركن لان المقسم
الخارج المتعلق بالحكم والجزء ليس بخارج وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط
بحسب الاستقراء خمسة تبعا لفخر الاسلام واسقط في التوضيح الخامس وهو
الشرط الذي في معنى العلامة لانه العلامة عندهم من اقسام الشرط ووجه
الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاحد الشرطين
وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان
غير متصل بالحكم فهو الثالث والا فان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها
فهو الثاني وان عارضه فهو الاول كذا في التلويح الاول شرط محض وهو
اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او يحكم الشارع حتى لا يصح الحكم
بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذر كالطهارة للصلوة واما
جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك
فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل على التعليق دلالة كلمة الشرط

عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي
طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط فيمنع
اثر الشرط بالحظ وهو التعليق منع العلية عندنا ومنع الحكم عند الشافعي
كما سبق والثاني شرط هو في حكم العلل اي يقوم مقام العلل في
اضافة الحكم اليه كحفر البئر وشق الزق اعلم ان كل شرط لم يعارضه
علة صلح ان يكون علة يضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم
عليه ومتى عارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه لم يصلح ان يكون علة وهذا
لان الشرط لما تعلق به الوجود دون الوجوب يشابه العلل والعلل وان
كانت اصولا لكنها لم تكن عللا بذواتها بل هي امارة في الحقيقة صح
ان يخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها
علل بذواتها بل هي امارة في الحقيقة صح ان يخلفها الشروط
لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم
يصح ان يخلفها الشروط وهذا اصل كبير لاصحابنا فقد قالوا في
شهود الشرط واليمين اي التعليق اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان
الضمان على شهود اليمين يعني لو شهد قوم ان رجلا علق طلاق
امرأته الغير المدخولة بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار
وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر مثل فان رجع شهود
دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف مهر
المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة
الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق
جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة باعتبار
ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اتم من الحقيقة وما فيه معنى
السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي

اتصل

اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة
الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط وكذا العلة والسبب اذا اجتمعا
سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعا في الطلاق
والعتاق بان شهد اثنان انه قال لامرأته انت طالق ان شئت او قال
لامته انت حرة ان شئت وشهد اخران انها قالت شئت فقضى القاضي بوقوع
بوقوع الطلاق ثم رجعوا فان الضمان على شهود الاختيار لانه
هو العلة اذ العتق والطلاق انما يحصل بالاختيار لا بالتخيير فانه
سبب لانه طريق الى الحكم ومفض اليه في الجملة فشهود الاختيار اثبتوا
العلة زورا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود السبب التخيير
فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح ان يكون علة كما بينا و
ذلك نحو قيد عبده وقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال
وان حله احد من الناس فهو حر فشهد اثنان ان القيد عشرة ارطال فقضى
القاضي بعتقه ثم حل القيد فوزن فاذا هو ثمانية ضمن الشاهدان قيمة
العبد عند ابي ح لان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا و
باطنا عنده لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل فلا بد من صيانته عن البطلان
باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء فكان
العتق ثابتا بالقضاء بشهادتهما قبل ان يحل وهو ان الشاهدان
اثبتا شرط العتق زورا وهو ان القيد عشرة ارطال لا علة العتق
لا يصلح لضمان العتق وهو يمين المولى لانه بيمينه تصرف في ملكه فكان
تصرفه مباحا فلا يصلح سببا لضمان العدوان فجعل الشرط علة وعند
هما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة اذ
لا العدالة الظاهرة دليل الصدق فيعتبر الحجة في وجوب العمل
فاذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى

قبله فلا يضمن الشهود وعلى هذا الاصل قلنا اذا شق الزق حتى سال ما فيه
من الدهن يضمن الشاق لانه علة الهلاك لا السيلان وشق الزق كان
شرطا للسيلان لان الزق كان مانعا عنه وقد زال بالشق فالحكم يضاف
الى الشق لان اضافة الوجوب الى السيلان لا يمكن وكذا حفر البئر شرط في
الحقيقة والثقل علة السقوط والمشي سبب محض لان الارض كانت ممسكة
مانعة عمل الثقل فكان حفر البئر ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل ازالة
للمانع لان علة السقوط ثقله والحبل مانع فاذا قطع الحبل فقد ازال
المانع فعمل الثقل عمله لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليه لان
الثقل خلقي لا تعدي فيه ولا اختيار له في ذلك فلا يمكن اضافة الحكم اليه
لكونه مخلوقا كذلك والمشي وان كان سببا للوقوع لكنه مباح وهذا الضمان
ضمان العدوان فلا يجب بدون العدوان فلم يعارض الشرط ما هو علة
صالحة وللشرط شبه بالعلل فاقيم مقامها في ضمان النفس والمال جميعا
ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث لانهما جزاء المباشرة
ولم توجد والثالث شرط له حكم الاسباب وذلك بان يعترض عليه فعل
فاعل مختار غير منسوب الى الشرط بان لا يكون في معنى العلل وان يكون
الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب واما لو لم يعترض
عليه فعل مختار مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل
المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس او اعترض على الشرط فعل غير
مختار بل طبعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف او اعترض
عليه فعل مختار لكنه منسوب الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر
الطائر لم يكن ذلك الشرط في حكم السبب كما اذا حل قيد عبد ابق
فانه لا يضمن قيمته عند اصحابنا لان المانع عن الاباق هو القيد
فكان حله ازالة للمانع عن الاباق فكان شرطا الا انه لما سبق

اي حصل فعل مختار بعد حصوله

الاباق

الاباق وهو علة التلف قد مناه له الاسباب فسبب الشيء يتقدم لانه طريق
الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط علة بينهما فيكون متقدما لا محالة وفي
الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق
الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة
هنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة انما
قلنا صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لكن يعني
ان التعليق يمنع العلية الى تحقق الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد
العلة ثم هو سبب محض فلا يمكن اضافة الحكم اليه لانه اعترض عليه ما هو علة
قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط لان الاباق باختياره بقوة نفسه لم يكن
بالحل فصار سببا محضا للهلاك فلا يضمن وفي حل القيد وان كان سببا
لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة اختيارية غير منسوبة اليه بخلاف ما اذا لم يكن
اختيارية كالسيلان وههنا نظر وهو انا لا نم وجوب تأخر الشرط عن صورة
العلة فان من الشروط ما يتقدم كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة
والعقل في التصرفات واجيب عنه بان الشرط اما تعليقي واما حقيقي ولزوم
التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما
يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا قد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة
وشهود النكاح وقد يتأخر كحفر البئر وقطع حبل القنديل والمتأخر لكونه
اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة فيضاف الحكم اليه
والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة والرابع شرط اسما لا حكما
وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث التوقف
عليه يسمى شرطا ومن حيث عدم وجود الحكم عنده لا يكون شرطا حكما
كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق وهذا لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود

والوجود يضاف الى اخر الشرطين ولم يكن الاول شرطا الا اسما من حيث انه
يتعلق الحكم اليه فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا
وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت الدار احديهما فابانها فدخلت
الاخرى لم تطلق اتفاقا ولو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها فدخلت
الدار الثانية تطلق عندنا خلافا لزفر لان اشتراط الملك حال وجود
الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت
الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة
فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر
الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد
في وجود الجزاء في احدهما يشترط الملك وكذا في الاخر والخامس شرط هو
كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا فانه علامة يعرف بظهوره ان الزنا
موجب للرجم وليس بشرط لان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها
صورة اي ان يوجد الشرط كما في تعليق الطلاق بدخول الدار وهنا
لا يوجد في الزنا لان الزنا موجب للعقوبة بنفسه فلا يتوقف انعقاده
موجبا للرجم على وجود الاحصان فانه اذا زنى ثم احصن بعد ذلك
لا يجب عليه الرجم فثبت ان الاحصان مظهر ومعرف لحكم الزنا انه حين
وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا ولهذا اليه الوجوب
ولا الوجود ولكنا لم يجعل له حكم العلل بحال ولهذا لا يوجب الضمان
على شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم ولهذا يثبت الاحصان
بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافا لزفر انه لما كان معرفا
ولم يضف الرجم اليه وجوبا ولا وجودا صار كغيرها العقوبات من
الاحكام واما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط ولا ينفك
كلمة الشرط عن معنى الشرط فقال بعض المشايخ في قوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا

او قدرة

اي قدرة على الكسب وامانة وديانة انه مذكور على وفاق العادة
فان العادة جرت بان المرء انما يكاتب عبده اذا راى فيه خيرا وليس هذا
للشرط فكان ذكره والسكوت عنه بمنزلة فليس كذلك لانه يؤدي الى انه
لا فائدة في ذكر هذا الشرط وكلام الباري تعالى منزه عن مثل ذلك
ولكن الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به هنا بدليل السياق
وهو قوله واتوهم من مال الله الذي اتاكم فانه للندب دون الايجاب
او دلالة اي دلالة الشرط يعني بالمعنى وهو ان يكون الاول سببا للثاني
كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه اي هذه القول بمعنى الشرط
دلالة لوقوع الوصف وهو وصف التزوج في النكرة الغائبة لان التزوج
دخل المرأة غير معينة فكانت نكرة الوصف في النكرة معتبرة لتعرفها به
فصلح دلالة على الشرط ولو وقع اي الوصف في المعين اي في الحاضرة بان
اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا لما صلح دلالة
لان هذا الوصف لم يجز تجرد الشرط لوقوعه في الحاضرة اذ الوصف في المعين
لغو لا للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف اخر لان
الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله هذه المرأة طالق ايقاعا في الحال وذلك
باطل لان المرأة اجنبية ونص الشرط اي صريحه بجميع وجهيه اي ان اتى بصيغة
الشرط يتوقف الجزاء وجودا كالطلاق على وجود الشرط في المعينة وغير المعينة
بان قال ان تزوجت امرأة وقال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا طلقت اذا
تزوجها والرابع من اقسام ما يتعلق به الحكم العلامة وهو لغة الامارة كالمنارة
للمسجد وشرعا ما يعرف به الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب
ولا وجود فخرج السبب والعلة والشرط لان العلامة خارج متعلق بالحكم لا يؤثر
فيه ولا مفضى اليه ولا متوقف عليه الوجود وانما هو دال عليه مثل الميل فانه
علامة الطريق اي معرف له وكذا المنارة علامة اي معرفة كالاحصان هو

عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحال موجبا للرجم وله شروط
سبعة الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول
وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان حتى لا يضمن شهوده
اي اذا كان الاحصان شرطا بمعنى العلامة وعلامة ولم يكن شرطا حقيقيا
لا يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني اذا رجع شهود الاحصان
بعد الرجم مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان
علامة والعلامة غير صالحة لاضافة الحكم اليها بخلاف العلة لما ذكرنا انها
لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها قالوا العلامة
انواع علامة محضة وهي التي يكون دالة على الوجود فيما كان موجودا قبله
وعلامة هو شرط للوجود وعلامة هو علة لما ان العلل الشرعية علامات
للاحكام غير موجبات بذواتها وعلامة تسمية ومجازا كالعلة الحقيقية
اعلم ان المصنف تبع فخر الاسلام وابا زيد وشمس الائمة في جعله علامة لا شرطا
لانهم صرحوا بان شهود الشرط اذا رجعوا ضمنوا وشهود الاحصان اذا
رجعوا لا يضمنون فلو كان الاحصان شرطا لضمنوا وقال المحققون من
اصحابنا وعامة المتأخرين انه شرط **فصل** في بيان الاهلية ولما ثبت
انه لا بد للمحكوم عليه وهو المكلف اي الذي يتعلق الخطاب بفعله من اهلية
للحكم شرع في بيانها العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب والتكليف
اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم لغو عبارة [illegible] عن النفع لانه
يمتاز به الانسان من غيره من الحيوان وبه يعرف ربه تعالى وبه ينال سعادة الدنيا
والعقبى ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم ما خلق الله خلقا اكرم عليه من العقل
ولكن لا كفاية بالعقل نفسه بحال بدون اعانة الله تعالى وتوفيقه لان
العقل عاجز بنفسه والعقل عند الاكثر قوة يحصل بها ادراك الكليات
للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة والقلب عند الاصوليين والقوة

هي

هي المراد بالنور في قول الحنفية ان العقل نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس
وقد مر معناه في بحث شرائط الراوي من اقسام السنة كذا قال ابن نجيم وانه اي
العقل خلق متفاوتا في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس
متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن
ونقصانه فكلما كان البدن اعدل كان اشبه بالواحد الحقيقي وكانت النفس
الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها
ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى
كدوراتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور واما بقاء فلان النفس كلما زادت
في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة
العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة
نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة وكما تتفاوت العقول في
الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف
فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في
السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل غالبا في ذلك الوقت
بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية
وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب القوة العقلية
بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار
الادراكات وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى منقادة لامرها بالاخذ
والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات فيدرك ما يرى من المصلحة فيحصل الكمال
وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون السمع اي بدون الشرع اي لا دخل له
وحده في ايجاب الشيء ولا تحريمه بمعنى استحقاق العقاب والثواب في الآخرة و
ليس معناه نفي اعتباره مطلقا لانه لا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل
وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل

وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع
به وعدم اعتبار عقله فصار ايمانه كايمان صبي غير عاقل وقالت المعتزلة
اي العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة
نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ المظلوم والغريق محرمة لما استقبحه على القطع
مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمه والعبث والسفه والظلم فوق العلل
الشرعية لانها غير موجبة بذواتها بل هي امارات حقيقة فيصح تخلف الاحكام
عنها كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ووجود
فيه الفسخ والمراد بالايجاب والتحريم ان الشرع لو لم يرد لحكم العقل بوجوبها
وحرمتها فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل لا حسنه ولا قبحه او يعكسه (?)
وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل فانكروا رؤية الله تعالى بناء على استحالة
رؤية موجود بلا جهة وانكروا ان يكون القبائح كالكفر والمعاصي داخلة
تحت ارادة الله تعالى وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب
اي طلب الايمان وترك الايمان اي اذا عقل صغيرا كان او كبيرا يجب عليه طلب الحق
والاستدلال لوجود مناط التكليف والصبي العاقل المكلف بالايمان
عند المعتزلة حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذب ومن لم يبلغه الدعوة اصلا
ونشا على شاهق جبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار عندهم
لوجود الموجب للايمان وهو العقل عندهم وعن نفقد (?) الذي لم يبلغه الدعوة
انه غير مكلف وكذا الصبي العاقل واورد عليه ان الشاهق لما لم يكلف
بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله واجيب بان العصمة لا
تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم بدار الحرب ولم يهاجر الينا
فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب فان لم
يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا في الشرع واذا وصف الكفر وعقده
او عقده ولم يصف كان من اهل النار فخلدا هذا قول القاضي ابي زيد

وفخ

وفخر الاسلام وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن
ابي حنيفة رح وفي المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح انه قال لا عذر لاحد في الجهل
بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فمعذور
حتى يقوم عليه الحجة وروي انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على
الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من اهل السنة واذا اعانه الله تعالى
بالتجربة والتمكن من الاستدلال وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان
لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في حق
تنبيه القلب عن نوم الغفلة كما قال ابو حنيفة رح في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة
يدفع اليه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة وصار جالا (?) بصيرا فيزداد رشدا
لا محالة فيدفع اليه ماله وليس في تقدير زمان التجربة دليل عقلي او سمعي بل ذلك
في علم الله فانه يحقق بعد ثبوته والا فلا ويمكن ان يحمل ما روي عن ابي حنيفة رح انه لا عذر
لاحد في الجهل بخالقه على ادراك مدة التأمل فلا يكون ح فرق بين ما روينا عن
الكفاية والمنتقى وبين مختار فخر الاسلام وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد
حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا اذ لا حكم للعقل
ولا تعذيب قبل البعثة عندهم ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود
الشرع به وعندنا يصح ايمانه وان لم يكن مكلفا به وهنا هو الصحيح اعتبارا
للاصل العقل ورعاية للوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا للوجوب
انضمام شيء آخر وهو اما ارشاد وتنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك
زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال وذهب كثير من المشايخ منهم الشيخ
ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والصبي
والبالغ سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب
ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب
المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في

ولو عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها لانها صارت مرتدة حيث لم تصف الايمان بعد وجوبه ولو عقلت وهي مراهقة ووصفت الكفر صارت مرتدة وبانت من زوجها فعلم بالمسئلة الاولى انها غير مكلفة اذ لو كانت مكلفة لبانت من زوجها كما اذا بلغت كذلك ۰ اعلم انه لا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمة في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما بالعدم وروده واما بالعدم وصوله فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع والشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور ولكن يتطرق الخطاء في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ورد من اختلافات العقلاء اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار مذهبنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة في امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها

فالعقل

فالعقل وحده غير كاف في جميع ما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام شيء اخر والاهلية نوعان اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه ولطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان الله تعالى خلق الانسان لحمل امانته وهي الشريعة باصولها وفروعها وجعله زبدة العالم وغيره تبعا له اهلية وجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه اعلم ان اهلية الوجوب ينقسم فروعها بان يكون من حقوق الله تعالى خالصة ومن حقوق العباد خالصة وما اشتمل عليها واصلها واحد وهو الصلاحية للوجوب لحكم الوجوب يعني كان اهلا لحكم الوجوب اما اداء او قضاء كان اهلا للوجوب عليه والا فلا وهو بناء على قيام الذمة والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب بناء على الذمة اي عهد من ربه بالتزام ماله وما عليه اعلم ان اهلية الوجوب لان محل الوجوب الذمة ولهذا يضاف اليها فيقال وجب في ذمته كذا ولا يضاف الوجوب الى غيرها والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب وهذا باجماع الفقهاء ولهذا لو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه ضمن له ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه ويلزم عشر ارضه وخراجه بالاجماع ولو اشترى الولي في الصبي للصبي شيئا كما ولد لزم الثمن فيتد بولادته لان له قبلها ذمة من وجه تصلح لان يجب الحق كالارث والوصية والنسب والعتق لا الوجوب عليه حتى لو اشترى الولي شيئا له لم يجب عليه الثمن والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم فان الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يراعوا حلفا ولا عهدا والمراد بقولنا محل الوجوب الذمة نفس لها ذمة وعهد ولكن لما كان اختصاصها لاهلية الوجوب بوصف الذمة قالوا وجب في ذمته كذا والمراد بهذا العهد ما اشار الله تعالى في قوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وجمهور المفسرين على ان الله

اخرج ذرية آدم من ظهر آدم مثل الذر واخذ عليهم الميثاق اذ ربهم
بقوله الست بربكم فاجابوه بلى كذا في التلويح وقال بعضهم ان الذمة
امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع والذمة من مخترعات الفقهاء يعبرون
عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته وحاول صاحب التنقيح الرد
عليه بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وذلك ان الذمة
في اللغة العهد فاذا خلق الله الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية
والمالكية كما اذا عاهد الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق
المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده
يوم الميثاق المشار اليه بقوله واذ اخذ ربك الآية على ما ذهب اليه جمع
من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون
الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل
بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا
في صلب آدم ثم انشانا تلك الحالة ابتداء لنؤمن بالغيب والذمة في الشرع
وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه وقال الله تعالى وحملها الانسان فالانسان من بين
الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من
خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهو وصف يصير به
الانسان اهلا لما له وعليه واعترض بان هذا صادق على العقل وانما
الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل
بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على هذا
الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف
كان ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان
هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه

والعقل

والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت
معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان ذلك الوصف متعلقا
جعل بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا
الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة
ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس رقبة
لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة
تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند المحققين تسمية المحل باسم الحال والحق
واضح والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه
بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق الابتلاء والوجوب جبري بلا اختيار للعبد
فيه والمقصود الجزاء وانما ينال العبد الجزاء بما له فيه اختيار فجاز ان يبطل اي لا يثبت
الوجوب لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء والابتلاء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا
يمكن فلا اعلم ان الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه فكما لا يثبت الوجوب اذا وجد السبب
بدون المحل فكذا لا يثبت اذا وجد السبب بدون حكمه اذ الوجوب بدون حكمه لا يفيد
في الدنيا والعقبى اذ فائدته في الدنيا الابتلاء وفي الآخرة الجزاء ونعني بالوجوب
وجوب الاداء ووجوده عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر به المطيع من العاصي
فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا الجزاء في الآخرة
يبتنى على هذا كما قال جزاء بما كانوا يعملون فيصح هذا التقسيم اهلية الوجوب منقسمة
الى اقسام الاحكام كما مر في قوله جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها ان الاحكام
المشروعة وهي حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اشتمل عليهما كذا
في التلويح ثم شرع في بيانها بقوله فاما الحكم الذي كان من حقوق العباد من الغرم
بالغين المعجمة ان يلتزم الانسان ما ليس عليه كذا في المغرب ومراد المصنف هاهنا
لزوم شيء على الشخص بلا تعد منه قال في الافاضة المراد بالغرم رفع الخسران بما يكون
جبرانا له وبالعوض حصول الربح انتهى والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجة والاجارة

يرث اي الصبي فالصبي من اهل وجوبه فيكون الوجوب ثابتا في حقه وان لم يكن عاقلا
لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء لان المال من هنا دون الاداء فالفرض
دفع الخسران بما يكون جبرانا له او حصول الربح وذلك بالمال واداء وليه كادائه في حصول
هذا المقصود وما كان صلة تشبه المؤنة كنفقة الاقارب او صلة تشبه العوض كنفقة الزوجات
فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلانها شبه بالاعواض لانها تجب
عوضا عن الاحتباس الواجب عليها عند الرجل فاذا حصل الحبس يجب عوضه وهو النفقة وانما
جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر
في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب و
اشبهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام واما نفقة الاقارب فمؤنة اليسار وهذا لا تجب
على من يساره امالنسا بهتها للمؤنة من جهة انها تجب على الغنا كفا لما يحتاج اليه الاقارب
بمنزلة النفقة على نفسه وما كان صلة لكنها تشبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه
وذلك كتحمل الدية فانه صلة ولكنها تشبه الجزاء على تركه حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم
ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم اهل هذه الحفظ دون النساء والصبي
ليس من اهل الجزاء لانه ليس باهل للعقوبة وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء
اي مجازاة على الفعل كحرمان الارث بالقتل لم يجب عليه اي على الصبي لان الصبي لا
يصلح الحكم الوجوب وهو المطالبة بالعقوبة او الجزاء ولا يرد جواز تأديبه
اذا اساء الادب لانه ليس جزاء وانما هو اصلاح له وحقوق الله تعالى يجب
على الصبي حتى صح القول بحكمه اي الوجوب عليه كالعشر والخراج يجبان في ارض الصبي
لان كلا منهما مؤنة محضة ولذا يجبان في ارض وقف وهو حجة بطل القول بحكمه
لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فالايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل
لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه
حتى صح الاداء ويقع فرضا ولا يجب عليه تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب
تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك مرفوع عنه حتى يبلغ ولكن
صحة الاداء تبتني على كون الشيء مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب

وكما

وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما
كالحج لا تجب على الصبي وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء اذ الاداء هو الحق
في حقوق الله تعالى وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لله ليتحقق معنى الابتلاء
ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل باداء وليه لان ثبوت الولاية
عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة وما كان عقوبة لم يجب اصلا لعدم حكمه
وهو المؤاخذة بالعقوبة وباعتبار الاصل الذي بينا وهو ان من كان اهل الحكم
الوجوب كان اهلا للوجوب والا فلا واهلية اداء اي صلاحية المكلف لصدور الفعل منه
على وجه يعتد به شرعا وهي نوعان قاصرة وهي لا تصلح للزوم العهدة تبتني على القدرة
القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر لا خفاء في ان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهو بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق
القدرة بهما يكون كمالهما وقصورهما بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين
ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها
تكون قاصرة كالصبي العاقل اي المميز وهو عديم القدرتين والمعتوه البالغ وهو بمنزلة
الصبي العاقل من حيث ان له اصل العقل وليس له صفة الكمال لعدم اعتدال عقله ويبتني
عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء اي ان يصح منه ما ادى من غير عهدة
وكاملة تصلح للزوم العهدة اي التبعة وذلك يكون للبالغ العاقل تبتني على القدرة
الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتني عليها اي على الكاملة وجوب الاداء
وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل كماله حرجا بينا وهو منفي بالنص ثم كان ذلك
لا يثبت الا بالاهلية الكاملة ثم اصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك بان يختار المرء
ما يكون انفع له في امر دنياه او عقباه ويعرف العواقب المستورة فيما يأتيه ويذره وكذلك
نقصانه يعرف بالتجربة والامتحان بان ينظر في افعاله فان كانت على سنن واحد كان
معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل واحوال البشر متفاوتة في
صفة كمال العقل فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الاغلب مقام

كالا العقل واعتداله في الزام الخطاب عليه تيسيرا على العباد والاحكام منقسمة
في هذا الباب اي باب بناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة وعلى الافاضة اي
باب اهلية الاداء الى ستة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول
اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض
او ضرر محض او متردد بينهما فحق الله تعالى ان كان حسنا ومأمورا به لا يحتمل غيره اي
غير الحسن وفيه نفع محض ولا عهدة فيه كالايمان فانه حسن ونفع ولا ضرر فيه
وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاغماء والاكراه فكذا بعذر الصبي اعلم ان الايمان بالله تعالى صحيح من الصبي
العاقل في احكام الدنيا والاخرة لوجود حقيقته وهو التصديق بالجنان والاقرار
باللسان بعد وجود اهلية ادائه وان منع الاهلية فنقول قوله تعالى واتيناه الحكم
صبيا اي النبوة يقتضي ان يكون هاديا داعيا للغير الى الله تعالى واذا صلح ان يكون
هاديا للغير وداعيا فاولى ان يصلح ان يكون مهتديا مجيبا للداعي وبعد وجود
حقيقة الشيء انما يمتنع ثبوته حكما بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان اصلا لما مر
انه حسن لا يحتمل غيره فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولا عهدة
فيه الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا عهدة فيه لانه ينال
الفوز والسعادة في الدارين وان كان قبيحا منهيا عنه لا يحتمل غيره كالكفر
اي الردة لا يجعل عفوا اعلم ان ما يكون قبيحا على وجه لا يحتمل غيره كالردة
فابو يوسف لا يحكم بصحتها من الصبي في احكام الدنيا لانها تتمحض ضررا وانما
حكمنا بصحة ايمانه لانه محض منفعة ولكن يقول ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله كما وجد
منه حقيقة الايمان توجد حقيقة الردة لانه اذا اعتبر علمه بابويه في رجوعه
اليهما فلا بد ان يعتبر علمه بوحدانية الله تعالى وكذا الجهل بغير الله تعالى لا يعد
عفوا وكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على
ما هي عليه والجهل لا يجعل عذرا في حق العباد فكيف في حق الاديان وقد

وجدت حقيقتها منه فلا يمتنع ثبوتها بعد وجودها منه حقيقة في حق احكام الاخرة
فصح ارتداده في حق الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك
مما لم يرد به نص ولا حكم به عقل وما يلزم من احكام الدنيا بالردة كحرمان الميراث عن
مورثه المسلم ووقوع الفرقة بينه وبين امراته المسلمة فانما يلزم لضرورة الحكم بصحتها
لا مقصودا بنفسه وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بجزاء الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس
من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف في صحة اسلامه حال الصبا صار
شبهة في اسقاط القتل وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا
بان يكون حسنا في وقت دون وقت كالصلوة ونحوها من الصوم والحج يصح الاداء
من الصبي من غير لزوم مضي ووجوب قضاء وضمان اعلم ان ما يتردد من حقوق الله تعالى
بين ان يكون حسنا وبين ان لا يكون حسنا في بعض الاوقات فانه يصح الاداء من الصبي
قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لانها تحتمل
النسخ والتبديل فلا يبقى حسنا بل وجوب الاداء لان وجوب الاداء عليه لزوم العهدة
وهي موضوعة في صحة الاداء نفع محض له لانه يعتاد ادائها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ
ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها قد شرعت
كذلك في الجملة في حق البالغ فان البالغ اذا شرع في صوم او صلوة على ظن انه عليه
ثم تبين انه ليس عليه يبطل عنه صفة اللزوم حتى اذا افسد لا يجب القضاء وفي
الحج اذا شرع بالظن ثم تبين انه ليس عليه ينعدم صفة اللزوم حتى اذا احصر
فتحلل لم يلزم القضاء واذا احرم الصبي يصح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا لم
يلزمه الكفارة واعلم ان ثواب حسنات الصبي له ولابويه اجر التعليم كذا في الفتاوى
قال ابن نجيم وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة
والصدقة يصح مباشرته اي الصبي لانه محض منفعة فيثبت في حقه بناء على الاهلية
القاصرة وان لم يأذن وليه واجر المحجور نفسه صبيا كان او عبدا وعمل وجب الاجر
استحسانا لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل وجب الاجرة

لانه نفع محض واما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف
العبد في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر وفي الضار
المحض اي الذي لا نفع فيه اصلا كالطلاق والوصية يبطل اصلا اي وان اذن وليه
وكذا لا تصح مباشرة الولي له الا القرض من القاضي وليس لغيره من الاولياء ذلك لان
القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا تعد هلاكا كما علم
انما هو ضرر محض لا يشوبه منفعة في العاجل فهو غير مشروع في حقه فيبطل مباشرة
كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض لانه يبطل ملكه بهذه التصرفات وفي
الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع فانه من حيث انه يدخل المشترى في ملك
المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر كذا في التوضيح اورد عليه في التلويح
بانه يلزم ان لا يندفع الضرر بحال قط حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا
ونفعا ويلزم ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع
بانضمام رأي الولي وقيل ان كان البيع رابحا كان نافعا وان خاسرا كان ضارا
ويرد عليه انه لو كان كذلك لصح بيعه باضعاف قيمته بلا اذن وليه وليس كذلك
ونحوه من الشراء والاجارة يملكه والنكاح يملكه برأي الولي اعلم ان ما يتردد بين
النفع والضرر كالبيع ونحوه فانه يملكه برأي الولي اي بشرط اذنه ولا يملكه
بنفسه لانه قد صار اهلا لمباشرة واعتبرت عبارته في حق الغير اذا عمل لغيره
فلان يعتبر في حق نفسه اولى وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة بمثل
ما يصاب بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق الاصابة لانه
باذن الولي بالتصرف التحق بالبالغ ثم ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب
كما ينفذ من البالغ ثم ان صحة هذا النوع برأي الولي عند الامام بطريق احتمال
الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ وعندهما بطريق انه كمباشرة
الولي فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب وقال الشافعي
كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي الصبي فيه كالكلام

والبيع

والبيع لانه مولى عليه فيهما اي الاسلام باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي
وما لا يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية باعمال البر لكونها
نفعا محضا واختيار احد الابوين اصلا اي من كان موليا لا يصلح ان يكون وليا
لان كونه وليا لان كونه موليا سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وهما متضادان
فلا يجوز اجتماعهما فلهذا اعتبر عبارته في اختيار احد الابوين وفي الايصاء لانه
لا يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيها وكذا في العبادات وابطل الايمان
مع انه نفع محض والردة لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا يعتبر عبارته فيهما وقبول
الهبة في قول يصح منه دون الولي وفي قول عكسه ولا فقه فيه لانه لم يبين الامر على دليل
الصحة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي
يكون تبعا لا يكون مسلما باسلام نفسه وهذا لانه لما كان قاصر الاهلية صح ان يكون
موليا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية صح ان يكون وليا ومتى جعلناه وليا لم
نجعله فيه موليا عليه ومتى جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن
الاحتمال اي يحتمل ان يكون موليا عليه ويحتمل ان يكون وليا لا انه مولى عليه في حالة كونه
وليا وفيما قلنا توسيع طرق الاصابة وهو الحق اذ الحق من الاسباب احكامها فوجب
حمل هذا التردد في السبب وهو كونه وليا وموليا عليه لسلامة الحكم عن التردد لانه
لا يكون الا بطريق واحد وانما الامور بعواقبها ولا تردد في العاقبة كما قلنا والتردد
يكون في الابتداء ولا عبرة به صورة اختيار احد الابوين انه اذا وقعت الفرقة بين
الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد
بينهما عند الشافعي فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة
الولي فيعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين الابوين
والجواب عنه انه صلى الله عليه وسلم دعى لذلك الغلام فببركة دعائه اختار
ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط فصل والامور المعترضة
على الاهلية نوعان لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليها او على احديها

فيزيلها او احديهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها و يسمى العوارض جمع عارضة
على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر و معنى كونها عوارض
انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض
الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب سماوي

هذا آخر ما وجد من التاليف المذكور

تم



